Beiträge zur Frage des Zusammenhangs zwischen Persönlichkeitstypus und Weltanschauung

(mit besonderer Berücksichtigung des Kausalprinzips)

INAUGURAL-DISSERTATION
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von

MARGARETE LIEBIG
aus Hagen i. W.

MARBURG 1937

DISSERTATIONS-VERLAG G. H. NOLTE DÜSSELDORF

Dissertation angenommen am: 28. 12. 1933.
Mündliche Prüfung am: 25. 5. 1932.

Referent: Prof. Dr. E. Jaensch.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

INHALT

A. Aufgabe der Arbeit und ihre Beziehung zum Erkenntnisproblem 1

B. Typus und Umwelterleben 2

I. Der S-Typus 2
II. Der J_3-Typus 13
III. Der J_2-Typus 18
IV. Der J_1-Typus 23

C. Typus, Weltbild und Kausalbegriff 27

I. Descartes 28
II. Hobbes 38
III. Fichte 49
IV. Schleiermacher 61

D. Zusammenfassung 77

Literaturverzeichnis 81

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.

Fichte, Werke I, 434.

A. AUFGABE DER ARBEIT UND IHRE BEZIEHUNG ZUM ERKENNTNISPROBLEM.

Wenn man Erkenntnis der Wahrheit sucht und unter Wahrheit das objektive Sein versteht, muß man sich von vornherein über die Schranken klar sein, die dem Menschen durch seine psychophysische Organisation, schon allein durch seinen Körper und damit in Raum und Zeit gesetzt sind. Die Menschen forschen nach Erkenntnis, um die mannigfachen Erscheinungen zu verstehen. Die Philosophen setzen dazu gewöhnlich irgendwo eine Einheit voraus, sei es im Menschen, in der Natur oder im Metaphysischen. Die theoretische Naturwissenschaft postuliert die Einheit und Unveränderlichkeit der Natur und sucht nach invarianten Gesetzen. Es fragt sich nun, ob der aus der Erfahrung erwachsene Maßstab ausreicht, um aus den Teilen das Ganze zu erkennen. — Denkt man sich, um den Sachverhalt in einem Bilde zu erläutern, das gesamte Weltgeschehen als Kurvenschar, die in sich ein Ganzes bildet, so fällt auf den Bereich menschlicher Erfahrung sicher nur ein enger Ausschnitt. Läßt man jedem Gebiet der Wirklichkeit eine Kurve entsprechen, so handelt es sich für die Spezialforschung darum, die Extrapolation vorzunehmen, die gestattet, aus dem Bruchstück einer Kurve ihren weiteren Verlauf zu erschließen. Für den Philosophen aber ist es von Interesse, die Stücke in ihrer Gesamtheit zu umfassen, um aus ihren gegenseitigen Beziehungen den übergreifenden Zusammenhang zu erkennen. Dazu bedarf es einer Verschiebung des Koordinatensystems innerhalb des zugänglichen Bereiches oder einer Beleuchtung aller Schichten der empirischen Wirklichkeit. Es zeigt sich, daß jede Kurve ihr eigenes Gesetz, jede Schicht der Wirklichkeit ebenso ihre spezifischen Züge hat. Dabei wird aber je nach der Struktur seiner eigenen Veranlagung der Betrachtende das Ganze in seinem eigenen spezifischen Koordinatensystem, d. h. unter dem Gesichtspunkt der seiner Struktur entsprechenden Erlebnisform sehen. Es dürfte nun von Interesse sein, die Eigenart dieser Koordinatensysteme oder die persönliche Färbung eines Weltbildes zu untersuchen, um auch sie bei der Erkenntnis der Wahrheit in Rechnung zu ziehen. Im Rahmen dieser umfassenden Aufgabe dient diese Arbeit der speziellen Untersuchung, wie die verschiedenen Strukturen sich zum Kausalproblem verhalten. Es wird hier geprüft, ob die von E. R. Jaensch aufgestellten „Grundformen menschlichen Seins“ [1]) auch hierfür Bezugssystem sind.

1) E. R. Jaensch, Grundformen menschlichen Seins, O. Elsner, Berlin, 1929.

Die Arbeit versucht zunächst an Hand von empirischem Material Beziehungen aufzuweisen zwischen Typus, Umwelterleben und ersten Ansätzen einer Weltanschauung, um von diesen Ergebnissen aus die verschiedene Behandlung des Kausalproblems bei einigen Philosophen strukturpsychologisch zu verstehen. Von den zahlreichen Versuchspersonen (Vpn) sind in dieser Darstellung aus Rücksicht auf den Umfang der Arbeit für die einzelnen Strukturen jeweils nur wenige Beispiele in ihren charakteristischen Zügen ausgewählt worden.

B. TYPUS UND UMWELTERLEBEN.

I. Der S-Typus.

Es sei vorausgeschickt, daß unter den Vpn dieser Arbeit reine Typen vorwiegend der S_2-Struktur angehören, während die übrigen Typen nie rein, sondern mit einem mehr oder weniger starken S_2-Einschlag auftreten. Es zeigte sich, daß diese Grundform alle Voraussetzungen in sich birgt, die zum Entstehen eines natürlichen Weltbildes führen. Eine Philosophie hat immer etwas vom System, ein System aber erwächst immer irgendwie aus den Forderungen eines von der Mannigfaltigkeit abstrahierenden und nach Einheit verlangenden Denkens. So müssen notwendig alle Menschen, die ein Weltbild haben, das irgendwie die Charakterisierung einer „Philosophie" verdient, wenigstens einen Einschlag der S_2-Struktur zeigen. Demgemäß ist es erklärlich, daß wir unter den Jugendlichen ein philosophisches System am ausgeprägtesten unter den Projektionstypen finden. Infolge der starken Integration haben sie ein reiches Erleben. Dieser reiche Stoff wird bei der Beweglichkeit dieser seelischen Struktur leicht unter einen subjektiven Gesichtspunkt gebracht. Kategoriale Grenzen, mit denen der wirklichkeitsnähere Philosoph zu ringen hat, existieren für diesen Typus nicht. Mit größter Eigenmächtigkeit zwingt er das Widerstrebende wie das Unbekannte unter seine zu unumschränkter Herrschaft erhobenen Prinzipien.

Wir konnten auch unter unseren Vpn eine sthenische von einer asthenischen Unterform des S-Typus unterscheiden. Vp. A. gehört zum asthenischen Projektionstypus. Sein Denken ist, wie bei allen Formen des S-Typus, inviduell und subjektiv, aber nicht so sehr der freien Willkür unterstellt wie bei der sthenischen Form. Immer ist der S-Typus Projektionstypus; er projiziert die Inhalte seines Geistes in die Welt hinein. Bei der asthenischen Form sind diese Inhalte Gebilde des Vorstellens und Denkens, also Ideologien, bei der sthenischen Form dagegen Willensakte.

A. (Student, 18 Jahre) macht den Eindruck der ungeteilten Ganzheit des kindlich-jugendlichen S-Typus. In sich versunken, entwickelt er ohne Leidenschaft, fast monoton seine Ideen. Er denkt, weil er

denken „muß", wie von einer Naturkraft getrieben. So hält er das Denken durchaus für einen physiologischen Prozeß innerhalb der Ganglienzellen des Gehirns. „Ob es Geist gibt — ich weiß nicht. Ich glaube nicht daran. Ich könnte es aber theoretisch für möglich halten. Es könnte ja vielleicht sein, daß dieser Geist‚stoff', wenn ich ihn mal so nennen soll, ganz eng mit der Materie verbunden ist in uns, so eng, daß wir uns seiner nicht bewußt werden, weil wir so tief in der Materie stecken." Das Vorhandensein von Denken und Bewußtsein ist für A. durchaus kein Beweis für etwas Geistiges im Menschen. Wohl ist das Denken eine Funktion, die er der Materie voraus hat und die ihn zu selbständigem Handeln befähigt. „Das Denken erhebt den Menschen über die Materie und gibt ihm im Einzelfall die Freiheit der Entscheidung. Im allgemeinen hat der Mensch jedoch keine Freiheit. Denn die Triebkräfte seines Handelns haben ihre Ursache in der Veranlagung des Menschen." Im Denken besteht für A. sein gesamtes Erleben. „Fühlen und Wollen sind höchstens Differenzierungen des Denkens, z. B. ist das ‚Wollen' ein auf Erfüllung in der Welt gerichtetes Denken, aber diese Unterscheidung ist sinnlos. Es gibt nur eine Einheit." Das Denken überdeckt auch jedes Gefühl für den Körper. Sport treibt er nicht aus Freude an den Körperfunktionen, sondern um der Spannung willen, die er im rasenden Tempo bis zur Erschöpfung beim Laufen oder Radfahren erlebt. „Das ist dann aber eine ‚geistige' Spannung, keine körperliche", betont er. Es scheint hier das Handeln von gleicher Naturhaftigkeit und gleicher Kraft getrieben wie das Denken, ohne das Bewußtsein der Selbstbetätigung und Freiheit der eigenen Kraft. Auf körperlichem Gebiet ist es ähnlich. Jedes Gefühl für körperliche Kraft fehlt ihm. Das zeigt auch folgender Versuch. Der Versuch ist gewählt in Anlehnung an einen ähnlichen bei R. Sommer[2]). Sommer gibt zur Analyse der Kausalitätsvorstellung einige Anhaltspunkte, u. a. Selbstbeobachtung der psychischen Vorgänge beim Billardspiel. Die der Beobachtung zugrunde gelegte Situation ist folgende: Man stößt mit dem Billardstab eine Kugel an und läßt sie auf eine andere auftreffen. Als wesentliche Vorgänge beobachtet nun Sommer 1. Projektion des aus unseren Muskelempfindungen stammenden Aktivitätsgefühls in die gestoßene Kugel, 2. nach dem Anprallen der ersten Kugel Projektion des Aktivitätsgefühls in die zweite, 3. eine intermediäre Periode: im Moment des Anprallens mit dem bloßen Gefühl des Gedrücktwerdens, wenn keine Ausweichmöglichkeit für die betreffende Kugel besteht. — Die Beobachtung unserer Vpn zeigt ein hiervon abweichendes Verhalten. A. wird aufgefordert, aufgestellte Kugeln durch eine andere Kugel zu treffen, nach Art des Billardspiels. Er stößt die Kugel mit dem Stock auffallend heftig und gibt die Erklärung: „Wenn die Kugel beim Hinlaufen keine

2) R. Sommer, Die Kausalitätsvorstellung und ihre Störungen. Bericht über den V. Kongreß für experimentelle Psychologie in Berlin. J. A. Barth. Leipzig 1912.

andere anstößt, trifft sie vielleicht nach dem Anprall gegen den Rand des Brettes eine beim Zurückkommen, und je heftiger sie zurückkommt, desto stärker ist ihr Zusammenstoß mit einer zweiten, die dann wieder auf eine dritte treffen kann usf." Er zeigt nicht die geringste Einfühlung in die bewegte Kugel, verfolgt sie lediglich mit prüfendem Blick und sieht zu, ob seine Berechnung bestätigt wird. Die Bewegungen sind bewußt und willkürlich, sie zeigen daher etwas Eckiges und Schroffes. Im allgemeinen beherrschen ihn Denken und Vorstellen derart, daß keine begleitende Bewegung erfolgt. Ja die Bewegung kann ihm sogar hinderlich werden, indem z. B. bei der Musik, die er sehr schätzt, das körperliche Empfinden der eigenen Ausübung ihn geradezu stört und seinen Genuß beeinträchtigt. Alles Leben erscheint in Vorstellung und Denken konzentriert. Dabei ist die Kohärenz mit der Außenwelt durchaus gewahrt, sie besteht darin, daß jeder Umwelteindruck einen Denkakt auslöst, der sich aber immer in ein festes System subjektiver Vorstellungen gleichsam wie in ein Gittersystem einreiht. Denn er erlebt die Wirklichkeit nicht in der ihr eigenen Mannigfaltigkeit, sein Gegebenheitserleben ist blaß wie seine Gedankenwelt. Er vergleicht das Gepräge seiner Vorstellungsbilder mit dem Eindruck chinesischer Landschaftsdarstellungen, die ihm gezeigt wurden[3]). Wie in der ostasiatischen Kunst Übereinstimmung mit der Natur niemals Selbstzweck war, alles Individuelle und Farbige des Gegenstandes zurücktritt und der Gesamteindruck wie ein Fernbild wesentlich durch Linienführung wiedergegeben wird, so ist auch bei A. das Gegebenheitserleben an sich ungreifbar, gleichsam wie Nebel zerrinnend. Erst durch die Betrachtung unter gewissen Gesichtspunkten erhält die Wirklichkeit für ihn Gestalt, wird sie zum Linienbild. Auch er vollzieht eine Formmodellierung, indem er gewissermaßen ein Koordinatensystem in die Umwelt hineinstrahlt und nun jede Bewegung als Kurve, jeden Vorgang mechanisch, mathematisch registriert. Nur so wird ihm die empirische Wirklichkeit greifbar und interessant. Ohne diese gedankliche Formung erlebt er sie als labil, denn sein Kategorialgefüge ist äußerst locker. „Wenn man denkt, fallen Zeit und Raum, alles wird zunichte." — „Auch genügt unsere Vorstellung von Raum gar nicht zur Erfassung der Tatsachen." Sein Ortsgedächtnis ist schlecht. Die Außenwelt sieht er von Tag zu Tag in anderem Lichte. „Es ist merkwürdig, jeden Tag sehe ich alles anders, — ein Zeichen, wie mannigfaltig die Kombination der Denkprozesse in den Ganglienzellen sein kann, so daß sich nichts wiederholt. Es ist immer anders."

Sein Denken verläuft sprunghaft, nicht unmittelbar nach einer Methode, auch nicht bei seinem physikalischen Experimentieren. Das ist in der Mathematik noch störender. Aus dem Grunde treibt er Physik lieber als Mathematik. „In der Mathematik muß man alles auf etwas Bekanntes zurückführen, genau eines aus dem anderen ableiten. In der Physik kann ich intuitiv denken und das Denken hinterher an der Erfahrung überprüfen. Auch beim Beobachten be-

3) Vgl. Werner Weisbach, Impressionismus: Antike und Neuzeit, Bd. 2.

wegt sich mein Denken sprunghaft. Es fällt mir etwas ein, ich prüfe, ob es die Ursache sein kann. Wenn es unzureichend ist, lasse ich es fallen und erfasse ebenso sprunghaft einen anderen Gedanken, bis ich glaube, ans Ziel gekommen zu sein." Dort wo er die Wirklichkeit experimentell zu erforschen sucht, spielen Kausalzusammenhänge eine geringe Rolle. Doch ist in erster Linie die logische Begründung entscheidend, da der projektive Geist nur das gelten läßt, was seinen Forderungen entspricht.

Das intuitive Element wünscht A. auch dem Philosophen für die Darstellung seiner Gedanken. „Spinoza und Kant wirken nur durch ihre abstrakte Form so kalt. Das Erkennen selbst ist lebendig und erfüllt mit Freude. Der Philosoph sollte eben eigentlich auch Dichter sein, damit er intuitiv die passende Form für seine Gedanken findet." Zweifellos zeigt sich hier ein aesthetischer Formensinn, der uns beim S-Typus häufig begegnet. Im Intuitiven sieht A. das Schöpferische. „Es kann auch kein Mensch reiner Mathematiker sein, er muß immer auch seine Gedanken spielen lassen, sonst ist er nur Rechner, aber nicht eigentlich Mathematiker. Er braucht auch den Ausgleich des Erlebens, daher wohl die Vorliebe für Musik auch bei Physikern. Manche suchen einen Ausgleich auch in der Mystik, ich finde den entsprechenden im Philosophieren." A. selbst erlebt sich im Denken schöpferisch. Bei dieser jugendlichen Form des asthenischen S-Typus hat das Denken noch nicht die starre Form angenommen, die es in Methoden zwingt. In entwickelterem Zustande zeigt diese Struktur die Tendenz, das Unstetige und Sprunghafte des eigenen Denkens durch bewußte Einwirkung zu beherrschen und zu regeln.

Religion und Aberglaube sind für A. prinzipiell nicht verschieden, und „Vernunftreligion ist nicht Religion". Es ist eben unter allen seelischen Funktionen bei A. allein das D e n k e n vorherrschend, und im Denken, vorausgesetzt, daß es die soeben angegebenen Seiten mitumfaßt, erschöpft sich das Erleben.

In dem Bestreben, dem allzu beweglichen, subjektiven Erleben der Umwelt durch verstandesmäßiges Begreifen Einheit und Halt zu geben, findet er in der Physik einen bereits gebahnten Zugang zur Wirklichkeit. Und da die physikalischen Theorien an der Wirklichkeit experimentell geprüft werden, kann er zu ihnen auch volles Vertrauen haben. „Ich glaube, daß die Philosophie im Verein mit der Physik Erkenntnis erreichen kann, und zwar zunächst Erkenntnis der toten Substanz, dann Erkenntnis der Einheit von toter und lebender Welt. Das Problem der Philosophie ist Erkenntnis der Wahrheit, wo Wahrheit = Realität = dem ist, was dem Verstande einleuchtet." So baut er sich sein Weltbild an der Hand der neuesten physikalischen Theorien. Nicht das bunte, in stetem Wechsel begriffene Bild der Wirklichkeit, sondern allein die Forschung nach ewig gültigen, invarianten Beziehungen kann diesem Typus Erkenntnis der Wahrheit vermitteln. „Was wir durch unsere Sinne wahrnehmen, ist bedingt durch unsere Konstitution, ist aber nicht Wirklichkeit." Das Wirklichkeitsbewußtsein stützt sich dabei auf das Ergebnis exakter

Forschung. Wir sehen darin einen Zug, der die S-Struktur besonders scharf von dem J_1-Typus unterscheidet, der unmittelbar in seinem Erleben volles Vertrauen zur Realität der Umweltinhalte besitzt. Darum besteht A. darauf, daß Philosophie und Forschung Hand in Hand gehen sollen. Beim Betrachten von Haeckels „Kunstformen der Natur" wundert sich A.: „Merkwürdig daß am Ende des 19. Jahrhunderts Philosophie und Forschung getrennt gehen gegenüber Descartes und Leibniz, denn Haeckels Zeichnungen sind doch erstaunlich im Gegensatz zu seiner Philosophie."

In welchem Maße physikalische Kategorien sein Denken beherrschen, zeigt A. bei folgendem Versuch. Es werden ihm Sätze vorgelesen, die, aus irgendeinem Zusammenhang gelöst, etwas unvollständig mitteilen und zu Fragen kausaler Art anregen sollen. Ohne jedoch auf das Gegebene überhaupt näher einzugehen, löst er in fast gewaltsamer Abstraktion, ohne daß ihm dieser Schritt bewußt wird, einen Vorgang aus dem Mitgeteilten heraus und unterwirft ihn einer mechanischen oder physikalischen Betrachtung. Handelt es sich z. B. um einen Unglücksfall, so interessieren ihn lediglich die physikalischen Umstände und Bedingungen, die dazu führten; „das andere kann man sich denken". So spielt in seinen mechanisch-physikalischen Betrachtungen der Kausalzusammenhang eine große Rolle. Entsprechend seinem Unvermögen sich in Bewegungsvorgänge einzufühlen, trägt die Kausalbeziehung für ihn durchaus statischen Charakter. In seiner Untersuchung berücksichtigt er lediglich quantitative Verhältnisse. Nie fragt er nach dem Zweck eines Umstandes, übt auch keine Kritik an dem Gegebenen; was sich zu mathematischen oder physikalischen Betrachtungen nicht eignet, vernachlässigt er in negativer Abstraktion.

Das Verhältnis von A. zur Wirklichkeit kann man fast als theoretisch bezeichnen. In diesem Abstand vom Gegebenen sind ihm philosophische Betrachtungen geläufig. Soweit man bei diesem jugendlichen S-Typus von „Weltanschauung" reden kann, zeigt sich die Tendenz, das Weltbild auf diejenigen Abstraktionen von der Wirklichkeit zu gründen, die in der Forschung vollzogen zu werden pflegen. Infolgedessen prüft er sein Denken an dem wissenschaftlichen System, nicht am unmittelbaren Erleben, das für ihn wegen seiner Labilität keine Überzeugungskraft besitzen kann.

Einigen weiteren Aufschluß über das Wirklichkeitserleben dieses Typus dürften die Äußerungen von Vp. B. (Studentin, 22 Jahre) geben. Sooft die projektive Natur in der empirischen Gegebenheit auf Widerstand stößt, zeigt sie einen gewissen Wirklichkeitstrotz. B. sagt selbst: „Ich bin immer zu Widerspruch geneigt; andererseits kann ich mich gut auf andere Menschen einstellen, selbst wenn ich in gedrückter Stimmung bin, kann ich doch andere erheitern, aber nur aus vollkommen freiem Willen. Wenn mich jemand beeinflussen will, stößt er bei mir auf unbeugsamen Widerstand." Hierin erweist sich, daß dieser Fall schon ein Übergangsfall zwischen S asthenisch und S sthenisch ist.

Die S-Struktur neigt sehr oft dazu, sich in Gegensatz zu stellen zu dem, was ihr begegnet. Die Stimmung der Umgebung teilt sich ihr nicht ohne weiteres mit, soweit Menschen in Frage kommen. Naturstimmungen allerdings können sich, indem das eigene Empfinden in sie hineingelegt wird, mit ungewöhnlicher Wucht der Seele bemächtigen. Nicht so ist es unter Menschen. Während es — vor allem im Bereiche des J_1-Typus — Menschen gibt, die mit den Traurigen weinen, mit den Fröhlichen lachen müssen, neigen diese Menschen oft unwillkürlich zur Opposition. Ein trauriges Gesicht oder eine unvermutete traurige Situation können, ohne daß sie es zu hindern vermögen, geradezu Heiterkeit in ihnen hervorrufen, während eine fröhliche Stimmung der Umgebung vorübergehend ein Gefühl der Schwermut und Melancholie bei ihnen auslösen kann. Es liegt das zum Teil an ihrer Art, alles was nicht dem eigenen Gefühlsleben entstammt, zunächst unter rationalem Gesichtspunkt zu betrachten. Die wunderlichsten Gedankenkombinationen schießen manchmal in solchem Augenblick durch das Bewußtsein. Wo der rationale Oberbau weniger ausgeprägt ist, kann sich die Opposition auch aus einem aesthetischen Feingefühl herleiten [4]). Menschen vom S-Typus haben zuweilen ein überaus zartes Empfinden für Form und Stil und zwar für die Schönheit in ihrer Absolutheit, d. h. losgelöst von anderen Werten. Ein häßliches Gesicht bleibt häßlich und abstoßend für sie, mögen seine Züge auch noch so viel Güte oder andere seelische Vorzüge verraten. Im Gegensatz hierzu urteilt der J_2-Typus nach Wertgesichtspunkten, an deren Verwirklichung die Totalität der Person, besonders aber ihr Inneres beteiligt ist, und hier wieder vor allem ihr sittliches Wollen; in seinen Augen ist schön, was seinen Wertideen entspricht. Beide Verhaltungsweisen sind tief in der Persönlichkeit verankert, so tief, daß bei reinen Vertretern beiderlei Erlebens ein zwangsläufiges Unterdrücken des unmittelbaren, instinktiven Gefühls bis zu körperlichem Unbehagen führen kann.

Wo bei dem S-Typus das aesthetische Moment im Vordergrund steht, treffen wir eine ausgeprägte Neigung zu einem wirklichkeitsfernen Leben in Phantasien. Das Hohe und Schöne, das in der Wirklichkeit nie ihre Idealbilder erreicht, lassen solche Vertreter der S-Struktur in ihrer Vorstellungswelt erstehen. Dort eigentlich fühlen

---

4) Vielleicht weist die Einordnung der Ethik in Ästhetik, wie sie bei Herbart vollzogen wird, auf diesen Typus hin. Auch die Auflösung des ganzen Seelenlebens in eine Statik und Mechanik der Vorstellungen, Herbarts Neigung, das Gefühls- und Willensleben aller Selbständigkeit zu entkleiden, würde mit den Eigentümlichkeiten des Typus S-asthenisch im Einklang sein. Denselben Intellektualismus, die gleiche Unbekümmertheit um Gefühl und Wille als selbständiger psychischer Realitäten, zeigt die Herbartsche Pädagogik. In allen Teilen des Herbartschen Philosophierens wird man die für den S-Typus in seinen sämtlichen Schattierungen charakteristische Wirklichkeitsferne bemerken können, eine gewisse Nichtachtung des empirisch Gegebenen, und statt dessen die Neigung, das Gegebene aus Prinzipien zu deduzieren, eine Tendenz, die in der Psychologie Herbarts, überhaupt in allen Teilen seiner Metaphysik „der Realen" aufs deutlichste hervortritt.

sie sich zuhause in einem Reich der absoluten edlen Formen. Die überaus große Sensibilität versteckt sich nicht selten hinter Spott und Ironie. Solche Menschen können anderen durch die Vielgestaltigkeit ihres Wesens die größten Rätsel aufgeben, ohne die geringste Absicht. Das Leben in Übersteigerungen bildet eine Empfindsamkeit heraus, die jede unsanfte Berührung mit der Außenwelt scheu und furchtsam flieht. Wo diese Seite des Empfindens sich mit scharfem Denken paart, dient beißender Spott oft genug als Verteidigungsmittel, vielleicht zur Selbstbehauptung auf dem eigentlich fremden Boden der empirischen Wirklichkeit.

Für die Opposition gegenüber dem Gegebenen gibt B. ein weiteres charakteristisches Zeugnis. Obwohl für Politik und Gemeinschaft äußerst wenig interessiert, ergreift B. eifrig Partei für neue Ideen, die irgendwie gegen das Bestehende, durch Tradition Geheiligte Front machen. Das Neue, das noch nicht mit dem Charakter des Verbindlichen auftritt, sondern im Gegenteil dem bisher für verbindlich Gehaltenen widerstreitet, zieht den autistischen Menschen an. Finden wir gerade diesen Zug auch beim J_2-Typus, so sind doch für ihn ganz andere Gründe, in erster Linie Werte maßgebend. Denn er läßt sich durch das Neue binden, indem er sich damit neue Pflichten oder sittliche Forderungen auferlegt.

B. nimmt nur dasjenige wahr, was in ihrem Interessenbereich liegt. „Ich sehe immer zuerst das, was ich gern sehen möchte." Auf der Straße bemerkt sie im dichtesten Getümmel Menschen, zu denen sie eine Beziehung hat; haben diese aber das Interesse für sie verloren, so übersieht sie sie, ohne es zu wollen. Der S_2-Typus dirigiert immer die elementaren Funktionen von den höheren seelischen Schichten aus; so zeigt sich hier das S e h e n beherrscht, wie im folgenden Falle das G e h e n durch die Musik beeinflußt wird. „Ich habe überhaupt kein Gefühl für Kraft im Körper, deshalb falle ich auch dauernd; wenn ich aber nach Musik tanze oder mich bewege, behalte ich selbst in den schiefsten Stellungen das Gleichgewicht. Die Musik drängt mich geradezu zur Bewegung." Auch hier ist das Erleben aesthetisch fundiert. Die Bewegung an sich wird ausgeführt wie im Wachtraum, mit Bewußtsein durchtränkt erst da, wo die Kunst eine Verbindung stiftet zwischen der Ideenwelt und dem Körper.

Unter allen Sportarten schätzt B. hauptsächlich das Schwimmen. „Das Wasser hat große Gewalt über mich, da möchte ich weiter und und weiter schwimmen, bis ich vor Müdigkeit einschliefe". Das Wasser übt eine wohltuend beruhigende Wirkung auf diesen Menschen aus. Denn das eigene Wesen ist voller Unruhe, strebt bald nach diesem, bald nach jenem. Und nur der feste Vorsatz, bei allen Dingen „nie die Hauptsache" zu verlieren, gibt Halt. Hier ist es die vom Wasser hervorgerufene körperliche Gesamtempfindung, die ähnlich wie nach obiger Angabe die Musik, eine starke Wirkung auf die ganze Organisation in ihren verschiedenen Schichten ausübt und die Vorliebe für die Bewegungsform des Schwimmens bestimmt.

Wenn der rationale Oberbau wenig ausgesprochen ist, kann die Natur — durch Einfühlung — unheimliche Macht über diese Menschen gewinnen. Vp. C. (Primanerin, 19 Jahre), die eine unglückliche Mischung von französischem und deutschem Blute in sich fühlt, leidet sehr unter dem Zwiespalt von Denken und Fühlen. Mit Urgewalt zieht es sie hinaus, um in der Natur aufgehend, menschliches Empfinden abzuschütteln. „Da möchte man sich selbst als ein Stück Natur fühlen, als Baum ... und allen Zwiespalt vergessen, der im Menschen liegt." Während der J-Typus das Naturgeschehen harmonisch erlebt, ist es, als ob in diesen Menschenseelen die Dynamik der Naturgewalten in ihren Gegensätzen widerhallt. Sie meiden den unruhigen Horizont der Berge, sie möchten ihr Menschsein vergessen in dem Dasein einer Pflanze, in der unbewegten Ruhe des Wassers oder der Ebene. Es klingt wie Sehnsucht nach einem Untertauchen in Unbewußtheit, nach Erlösung von allen Gegensätzen zwischen dem eigenen Ich und der Umwelt, nach einem Sein ohne jede Empfindung.

Wo die sthenische Komponente an Kraft gewinnt, weicht dieses Erleben einer starken Aktivität. Der sthenische Projektionstypus sieht die Wirklichkeit ausschließlich im Spiegel seines seelischen Kräftespiels. Empirisch gegebene Kausalzusammenhänge, wie jegliche anderen kategorialen Bindungen verlieren alle Bedeutung im unmittelbaren Erleben dieses Typus. Daher ist er zu objektiver Beobachtung am wenigsten befähigt.

Vp. D. (Primaner, 19 Jahre) dürfte diesen Typus rein darstellen. Schon in der Wahrnehmung bemerkt er in gesteigertem Maße nur das, was Bezug auf seine Gedanken hat. Alles andere übersieht und überhört er. Daher hat er auch nie eine Erinnerung an eine Gegend, keinen Ortssinn, wohl aber ein äußerst gutes Gedächtnis für den Inhalt von Diskussionen, die ihn irgendwann und -wo interessiert haben. Da sieht er selbst die Menschen im Geist noch vor sich.

Der seelischen Dynamik entspricht eine lebhafte Bewegung des Körpers. Die leichte, schnelle Sprache wird durch fortgesetztes, lebhaftes Gebärdenspiel begleitet. Die Gesichtszüge sind plastisch, der Ausdruck außerordentlich labil. Reaktionen auf Fragen erfolgen ungeheuer schnell; mit gleicher Schnelligkeit arbeitet seine Entschlußkraft. „Im Entschließen bin ich so rasch, daß ich oft voreilig verfahren bin. Das geht bei mir überhaupt alles mit Windeseile."

Früher hat er auch gebastelt, aber dazu fehle ihm jetzt die Geduld. Das Denken gewinnt mehr und mehr die Oberhand. „Das Praktische liegt mir absolut nicht. Seit einiger Zeit habe ich mich ganz aufs Denken geworfen. Ich finde, daß man logisch alles viel schneller und richtiger herausbekommt als beim Experimentieren. Physikalische und chemische Übungen sind mir ein Greuel." Eine andere Vp. dieser Art fühlt sich geradezu unglücklich, wenn sie experimentelle Beobachtungen anstellen soll. Über der Dauer des Versuchs ist der Geist längst zu anderen Dingen abgeschweift, oder er verweilt bei dem Gegenstand und macht ihn zum Objekt träume-

rischer Phantasie. Geduld kann nur aufgebracht werden, wo das Interesse durch starke gedankliche Aktivität lebendig gehalten wird.

Körperbewegungen machen ihm nur dann Freude, wenn er in ihnen sein seelisches Empfinden zum Ausdruck bringen kann. Rhythmische Körperbewegungen lösen in ihm dasselbe Gefühl aus wie entsprechende musikalische Klänge, und umgekehrt drängt ihn häufig die Musik zu gymnastischer Darstellung. Diese Harmonie und Durchdringung von Gefühl und Bewegung ist aber nur möglich, solange lediglich der eigene Körper beteiligt ist. Ein Turngerät oder anderer toter Gegenstand hebt diese Durchdringung auf. Bei dem Versuch nach Sommer zeigt er die gleiche Unfähigkeit des Einfühlens wie A. Lediglich die Richtung beachtend stößt er die Kugel zunächst viel zu vorsichtig an. Nach mißlungenem Versuch verstärkt er den Stoß in ganz unangemessener Weise, um nun mit Gewalt zu treffen. Der Stab stellt hier gewissermaßen nur eine einseitige Verbindung dar zwischen der Person und der Kugel, insofern er ausschließlich zum Überträger des Willens der Versuchsperson wird, nicht aber dieser eine Einfühlung in das Objekt gewährt. D. hat nicht die geringste Beziehung zu seinem Gegenstand, den er lediglich als Instrument seines Willens betrachtet. Einfühlung in ein Objekt der Außenwelt ist ihm nicht möglich, wie überhaupt die Kohärenz mit der Umwelt äußerst locker ist. So fehlt seinem Innenleben jegliche Kontrolle durch die Wirklichkeit. Ebenso mangelt es seinem Erleben an einer festen inneren Linie, was aus der wechselnden Reaktion gegenüber Umwelteindrücken hervorgeht. Seine Stimmung ist sehr veränderlich. „Theoretisch bin ich lebensbejahend; aber manchmal bin ich doch sehr melancholisch und auch pessimistisch." Bezeichnend ist der Ausdruck ‚theoretisch', insofern er zeigt, wie D. bemüht ist, sein Innenleben verstandesmäßig zu beherrschen. Ein rationaler Oberbau ist das einzige Gerüst seiner Aktivität. Das Beständige, Ordnende, das seinem Erleben mangelt, sucht er durch invariante Prinzipien des Denkens zu ersetzen. Dabei erscheint die Invarianz zur Starrheit gesteigert.

„Ich suche aus einigen — möglichst wenigen — Prinzipien deduktiv ein Weltbild abzuleiten. Ich möchte alles unter die Kausalität bringen. Ich bin ganz krasser Materialist; nach meiner Ansicht ist alles Materie und hat nur verschiedene Funktionen, aber all diese Funktionen, auch die des sogenannten ‚Seelischen' des Menschen unterstehen der Kausalität. — Viele Menschen setzen einen Gott. Wozu wollen sie den? Einmal, weil sie sich sagen: so kunstvolle Maschinen wie der Mensch und die Natur müssen von irgendwem erdacht sein. Dabei überlegen sich die Menschen aber nicht, daß der Erfinder noch viel komplizierter sein muß, also die Sache immer noch unbegreiflicher wird. Andere setzen Gott ständig in Beziehung zur Menschenseele, was mir aber gar nicht behagt; denn das müßte schon ein merkwürdiger Gott sein, der da ständig hier und da Antriebe gäbe und Eingriffe machte. Ich sehe gar nicht ein, wozu man Gott zu einem Weltbilde nötig hat. Es läßt sich doch alles viel einheit-

licher, klarer und begreiflicher mit der Naturgesetzlichkeit kausal aufbauen. Woher sie stammt, ist mir gleichgültig. Sie ist da. Ebenso frage ich nicht nach dem Zweck des Menschenlebens. Der Mensch ist da, er lebt um zu leben." — Nicht das Verstehen jeder Erscheinung ihrer Eigengesetzlichkeit entsprechend wird gesucht, sondern logische Begreiflichkeit unter einheitlichem Gesichtspunkt. Der tiefere Grund liegt darin, daß der S-Typus die empirische Wirklichkeit als regellose Mannigfaltigkeit erlebt und so im unmittelbaren Erleben die zu einem Weltbilde notwendige Einheit nicht findet. Darum ist er bedacht, die vermißte Einheit durch logische Deduktion aus wenigen Prinzipien zu stiften. So wird auch hier eine beschränkte Zahl von Grundsätzen, vor allem das Kausalprinzip, zu unumschränkter Herrschaft erhoben ohne jede Rücksicht auf die Grenze ihrer Gültigkeit im Wirklichen. Durch die experimentierende Forschung bestätigt, wird dieses Postulat ausgedehnt über den gesamten Erlebnisbereich. Dinge, wie Kartenlegen und Gedankenlesen glaubt D. nicht anzweifeln zu können. Aber so etwas darf nicht als unberechenbare dunkle Kraft existieren, sondern „muß sich auch irgendwie dem Kausalgefüge einordnen. Nur bei Annahme einer durchgehenden Kausalität paßt das in mein Weltbild, allerdings wie, ist mir vorläufig noch rätselhaft."

D. ist guter Mathematiker, dazu sehr musikalisch. Über seine Art zu arbeiten sagt er: „ich arbeite nicht rein intellektuell, sondern aus einem intuitiven Schwung heraus. Ich setze mich hin und schreibe auf, was mir gerade einfällt. Ob das mathematisch immer auch im einzelnen stimmt, stört mich nicht. Das Schaffensgefühl ist das gleiche, ob ich mathematisch, musikalisch oder philosophisch mich betätige. Es ist nicht rein intellektuell, sondern es schwingt da noch mehr mit. Es ist so ein Hochspannungsgefühl." Aber auch diese Seite des seelischen Erlebens muß sich dem Postulat der Vernunft unterordnen. „Die seelische Funktion der Materie wird der Mensch wohl kaum je erforschen können. Das ist wohl zu kompliziert. Aber an sich ist es ein Vorgang, der nach allgemeinen Gesetzen verläuft, und sicherlich handelt es sich um einen Vorgang innerhalb der Ganglienzellen, der wohl auch wandern kann und je nach Erregung bestimmter Nervenzentren Gedanken auslöst. Also auch da Ursachen für Geschehnisse, selbst für anscheinend unmotivierte, plötzliche Einfälle!" Aber dieses Weltbild mit seiner durchgehenden kausalen Gesetzmäßigkeit stört durchaus nicht seinen Freiheitsdrang. Denn es bleibt ja sein eigenes Geschöpf. Je vollständiger und einheitlicher es wirkt, umso befriedigter schaut der konstruierende Verstand auf sein Werk. — Daß das Kausalprinzip erst willkürlich zum Grundsatz seines Weltbildes gewählt ist und nicht seinem primären Weltbild entspricht, beweist der Umstand, daß es seinem unmittelbaren Erleben und Denken nicht in dieser Vorherrschaft einwurzelt. Weder zeigt seine körperliche Betätigung ein Empfinden für die wirkende Kraft, noch stellt er zu den vorgelesenen Sätzen Fragen von kausalem Charakter. Im Gegenteil, er abstrahiert ganz von dem gegebe-

nen Vorgang und bekundet durch seine Fragen, die sich stets auf die handelnden Personen beziehen, ein feines psychologisches Verständnis und ein ausgezeichnetes Vermögen, sich in andere Menschen hineinzudenken. Zu diesem ganzheitlichen Erfassen einer fremden Individualität aber reicht kausales Denken nicht aus. Das Hineindenken in andere Menschen erfolgt hauptsächlich im freien Spiel der Phantasie, weniger in der real gegebenen Wirklichkeit, der gegenüber der S-Typus sich meistens fremd empfindet.

Bei der Aktivität des Eigendenkens sind die S-Typen am wenigsten geneigt, sich fremde Meinungen anzueignen. Es gibt eigentlich kaum Autoritäten für sie. Der Geist braucht grenzenlose Freiheit, um mit den Inhalten der Gedankenwelt so schalten und walten zu können, daß auch das Höchste sich durch ein System erfassen läßt. Nur wer für diese Freiheit kämpft, der hat ihr Interesse. Bezeichnend sind die Gründe, die D. für seine Neigung zu Nietzsche und Buddha angibt. „Bei ihnen ist mir sympathisch, daß sie den Menschen die Freiheit zur Entwicklung aus sich selbst heraus zum höchsten geben. Bei Buddha nur möchte ich sagen, daß ich positiver Buddhist bin, d. h. während Buddha das Leiden betont, sage ich: überwinde das Leid durch Schaffen zur Freude. Das Christentum sagt mir aus dem Grunde nicht zu, weil es für den Menschen eine Krücke braucht und ihn nicht auf sich selbst stellt." Die autistische Haltung dringt also immer wieder durch und zeigt, wie fremd die starre, systematische Gesetzmäßigkeit, die unser Gewährsmann durch die Oberherrschaft des Kausalprinzips in seine Ideen bringt, seinem primären, ursprünglichen Erleben ist.

So charakterisiert sich der S-Typus durch ein außerordentlich labiles Wirklichkeitserleben. Weder körperlich noch seelisch besteht eine feste Kohärenz zur Außenwelt. Daraus entsteht das Verlangen nach einheitlichen, festen Richtlinien für das eigene Verhalten zur Umwelt. Die dem unmittelbaren Erleben fehlende Einheit wird ersetzt durch rationale Methoden und Prinzipien. Das Streben, die Realität ausschließlich logisch zu erfassen, begünstigt die Entstehung eines Weltbildes und erweist sich geradezu als Bedingung für ein in sich geschlossenes System. Die Garantie für die Übereinstimmung einer so entstandenen Weltanchauung mit der Wirklichkeit wird einigen wenigen Prinzipien übertragen, die logisch evident sind und u. U. zugleich durch empirische Forschung als sichergestellt gelten. In jedem Falle besitzt die logische Einsicht stärkere Beweiskraft und verleiht allein Gewißheit über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit. Die darin liegende Beschränkung auf die Erfassung des anorganischen Geschehens allein verwendet mit Erfolg das Kausalprinzip als Grundsatz für die Erfahrungswelt. Als bestimmend für die Wahl dieses Prinzips erscheint mehr die begriffliche Einsicht in den Kausalnexus als wirkliches Erleben eines solchen Zusammenhangs. Das ständig wechselnde Bild der Außenwelt im Erleben dieses Typus dürfte kaum geeignet sein, Gesetzmäßigkeiten, die immer

etwas Invariantes ausdrücken, empirisch finden zu lassen; auch kommt das körperliche Erleben einer dynamischen Beziehung zwischen Ursache und Wirkung nicht in Frage.

II. Der J_3-Typus

(in manchen anderen Arbeiten zur Integrationstypologie auch Ji-Typus genannt).

Der Bereich der elementaren Schichten der Wirklichkeit, den die S-Struktur aus logischen Gründen zum Gegenstand ihres Philosophierens macht, bildet für den J_3-Typus die Grundlage seines unmittelbaren Erlebens. Je mehr die projektive Komponente zurückweicht, um so stärker verlangt die Wirklichkeit Beachtung. Sie läßt sich nicht ohne weiteres unter logische Gesetze bringen. Der J_3-Typus hat zwar ebenfalls eine stark entwickelte Fähigkeit zu abstraktem und logischem Denken [5]) und strebt nach invarianten, allgemeinen Beziehungen zur Erforschung der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen; aber die Achtung vor dem objektiv Gegebenen hindert ihn, alles Weltgeschehen restlos unter einheitlichen Gesichtspunkten begreifen zu wollen. Er baut sein Weltbild vom Gegebenen her auf und läßt es nach oben, nach der Seite der Prinzipien hin, offen. Dieser Typus scheint unter den Biologen ebenso wie unter den Sportlern reich vertreten zu sein. Diskutieren über philosophische und rein geistige Dinge lehnt er ab als zwecklos, weil unkontrollierbar.

Vp. E. (Biologe, 20 Jahre): „Ich unterhalte mich äußerst ungern über philosophische und schöngeistige Fragen. Das ist mehr Gefühlssache." Gefühle aber sind bei diesem ohnehin meist wortkargen Typus das, worüber er am wenigsten spricht. Das Gefüge seiner seelischen Struktur wird nicht so leicht gelockert wie bei dem nach außen Integrierten.

Er ist Individualist, aber seine Eigenart ist tief im Innern fundiert; nach außen unauffällig, vermag er sich auch der Gesellschaft einzuordnen. Er hat ein starkes soziales Empfinden. Künstlerisch ist er im allgemeinen nicht, jedenfalls nicht in der Ausübung. Ganz im Gegensatz zu B. und D., für die z. B. der Tanz ein künstlerisches Erleben ist, äußert E.: „Musik reizt mich nicht zu Tanzbewegung, mich erfaßt nicht der Rhythmus, sondern der Takt, der gemeinsame Schritt einer großen Schar Menschen. Gymnastik ist mir fremd, überhaupt jede gefühlsbetonte Körperbewegung." Nur wenn es sich um ernste Angelegenheiten handelt, die mit seinen Willenszielen in Verbindung stehen, hat der so Veranlagte die Möglichkeit einer Integration seines Fühlens und der Außenwelt. Er vermag dann z. B.

5) Daß das abstrakte Denken des J_3-Typus von demjenigen des S_2-Typus abweicht und in welchem Sinne sich beides von einander unterscheidet, ist dargetan in einer noch unveröffentlichten Arbeit von E. Jaensch und F. Althoff, die die verschiedenen Formen der mathematischen Anlage und ihre Abhängigkeit vom Persönlichkeitstypus behandelt.

sein Werkzeug, auch Maschinen so zu beleben, daß sein Empfinden Anteil nimmt an deren Funktionieren. E.: „Beim Schießen arbeite ich gefühlsmäßig. Mein Freund dagegen überlegt nach einem Fehlschuß rechnend, wie er beim nächsten Schuß zu zielen hat." E. und F. (Turnlehrer, 23 Jahre) werfen die Kugel bei dem oben erwähnten Versuch lieber mit der Hand, obwohl sie auch bei Abstoßen mit dem Stock treffen. Aus der Selbstbeobachtung beim Sport erzählt F.: „Wenn ich beim Spiel den Ball abwerfe, so fühle ich das von den Finger- bis in die Fußspitzen. Und wenn der Ball fliegt, macht mein Körper eine Wendung mit, so als ob der Ball dadurch noch gelenkt werden könnte." Bei zahlreichen Studenten dieses Typus findet man im Studium die Kombination von Leibesübungen und Biologie.

Vp. G. (ebenfalls Turnlehrerin und Biologin, 22 Jahre): „Ich hätte an sich gern Medizin studiert, nicht um des Ideales willen, anderen Menschen zu helfen, sondern aus rein naturwissenschaftlichem Interesse. Dann zog mich die Biologie an, weil sie unter den Naturwissenschaften am meisten Beziehung zum Lebendigen hat. — Mathematik interessierte mich auch nur da, wo sie angewandt wurde, z. B. in der Physik und der Erdkunde." Auch bei G. zeigt sich ganz stark, wie alles Schwärmerische und Gefühlsmäßige, ja sogar Ideale abgelehnt werden, um der nüchternen Erkenntnis der Wirklichkeit willen. Diese Menschen suchen überall nach Erklärung. Ihr Denken ist in weitem Umfang kausal bestimmt, wo es sich um das Erfassen von Vorgängen handelt. Sie stehen der empirischen Wirklichkeit geöffnet gegenüber und bauen ihr Weltbild Hand in Hand mit ihrem naturwissenschaftlichen Erkennen. Gewohnt, sich an das Gegebene zu halten, verzichten sie auf jegliche Spekulation über das Leben, das Göttliche und überhaupt Metaphysisches. Allein ihr praktisches Verhalten verlangt ihrer innerlichen Veranlagung gemäß einen dieser Sphäre angehörigen Maßstab und findet ihn im eigenen Gewissen als dem Teil des Menschen, durch den er mit etwas Außermateriellem in Verbindung steht und der seiner inneren Erfahrung zugänglich ist. Die Anschauung dieses Typus bewegt sich, wenn er Metaphysisches in seine Philosophie einbezieht, in der Richtung der praktischen Vernunft Kants.

Ein alter Seemann, der über die Hälfte seines Lebens auf den Weltmeeren zugebracht und fast die ganze Erde mit ihren Völkern und Religionen kennengelernt hat, sagte: „Es gibt großartige philosophische und religiöse Systeme. Ich habe darüber die verschiedensten Werke mit großem Interesse gelesen, mit allen möglichen Eingeweihten darüber gesprochen; aber mich befriedigt am meisten das, was mir praktische Anwendung erlaubt, was mir einen Weg zum Handeln zeigt; und da lese ich immer noch gern Feuchterslebens „Diätetik der Seele"."

Spekulationen bieten hier keinen Reiz. Nur was sich in der Praxis bewährt, das wird ergriffen und verarbeitet. Von autistischer Haltung kann hier keine Rede sein. Der Mensch ist in der Auffassung dieses Typus nur ein Glied in der großen Kette des Kosmos.

Er empfindet das objektive Sein so stark, daß Menschenwerk nur in außerordentlich hoher Leistung ihm Achtung abringt. Der Natur gegenüber ist er leichter aufgeschlossen, in ihr findet er den gleichfalls stummen Freund. So viel Wert er auch auf die Gesinnung legt, so wenig mag er darüber reden. Auch hier legt er oft hohe Maßstäbe an. Erkenntnis gibt es für ihn nur auf dem Boden der Erfahrung. Nichts kann ihm etwas geben, was er nicht selbst gesehen, selbst erlebt hat. Immer sucht er nach einem realen Fundament, nach Ursachen und Beweisgründen. Nur im Innerseelischen, das er aber zutiefst in sich verschließt, gibt er sich Intuitionen hin. Diese Innenintegration ist beim religösen J_3-Typus besonders stark. Äußerlich asketisch und kühl, erlebt er in seinen Tiefen eine innige Verbundenheit mit dem Geistigen, sei es dem Weltgeist, dem kosmischen Wirken oder dem Gottesgeist. Die Augenblicke tiefster Ergriffenheit zwingen diesen Menschen zu ehrfurchtsvollem Schweigen. Er spricht im allgemeinen nicht über solches Erleben, weil er, wie H. (Studentin, 24 Jahre), fürchtet: „jedes Wort scheint das Erlebte zu verflachen, das Ohr für die Stimmen der Wirklichkeit zu betäuben. Am liebsten möchte man nur horchen und schauen, dann müßte man dem Leben doch mancherlei Geheimnisse ablauschen können. Es ist mir häufig, als hätten die Augen nur noch nicht recht sehen gelernt. Wir sehen das Wirken, erfahren es täglich — aber die Ursache sollte uns verhüllt bleiben?“ Dieser Typus scheut jede Projektion, weil er die Welt erkennen möchte, wie sie ist, nicht im Rahmen seiner Wünsche und Gefühle. Im letzten Falle liegt ein J_3-Typus mit religiös-mystischem Einschlag vor, der sich dadurch charakterisiert, daß die „innere feste Linie“, die dem J_3-Typus stets eigentümlich ist, aus dem tiefen Gefühl gestiftet wird. Aus den Worten dieses Menschen klingt das Verlangen nach Sinnes- oder Seelenorganen, die im Kosmos die höheren Schichten erkennen möchten, die im eigenen Innern anklingen.

Nur von ernster, ehrlicher und rücksichtsloser Arbeit an sich selbst verspricht sich dieser Menschentypus hellere, wachere Sinne für das Leben. Ethik und Erkennen gehen untrennbar zusammen gemäß der Anschauung von H.: „Ich kann meine philosophischen Gedankengänge von ethischen nicht trennen. Dabei knüpfe ich immer an die Erfahrung an. An der Mannigfaltigkeit des Denkmöglichen sah ich bald die Unzulänglichkeit, durch Denken allein mein eigenes Wesen zu erkennen. Die Erfahrung lehrte mich, daß verschiedenen Handlungsweisen in mir verschiedene Empfindungszustände zugeordnet waren. Ich achtete darauf und fand, daß manche mich beglückten, andere mich quälten. Ich verglich und suchte nach der Empfindung, die mir für alle Lebenslagen die geeignetste erschien, die das Gefühl der reinen, unverfälschten Freude, der Kraft, des ungetrübten Selbstvertrauens auslöste. Diese Empfindungen verdeutlichten sich in der unmittelbar mitauftretenden Gewißheit: so allein darf dein Handeln, dein Denken gerichtet sein, wenn du dein eigenes Wesen zur Entwicklung bringen willst; während im anderen Falle immer ein

Gefühl der inneren Teilnahmlosigkeit, der Unsicherheit im Handeln wie im Urteilen, des Unterdrücktwerdens durch das Objekt oder anderer Willen sich zeigte. So sagte ich mir: erkenne h a n d e l n d dich selbst. Dein Selbst strebt nach Wachstum, nach Steigerung, nach Vollendung. Das ist nur möglich in Freiheit. Wie weit bin ich frei? So weit es mir gelungen ist, mein Verhalten meinem Wesen entsprechend zu gestalten. Es bleibt eine relative Freiheit; wir kennen nichts Absolutes in unserer Welt. Wir bleiben gebunden an die Grenzen unserer Existenz. Aber eben das Verlangen, diese Grenzen möglichst hinauszuschieben, alle Hindernisse bis auf das Minimum der objektiven Unmöglichkeit zu überwinden, ist das, was unser Streben lebendig erhält, vielleicht die Kraft gibt, allen Lebenserfahrungen freudig zu begegnen."

Die Philosophie von H. ist subjektverbunden. Sie ist nicht erwachsen aus einer Spekulation über das objektive Sein der Dinge, sondern aus dem Bedürfnis, die Beziehungen zwischen Ich und Umwelt klarzulegen. Es gründet dieses Bedürfnis in dem Verlangen, die für das Handeln bestimmend empfundene innere Sicherheit denkend zu erkennen. Hier dürfte sich ein Zug andeuten, der im allgemeinen den S_2-Typus charakterisiert: das Bedürfnis objektiv-intellektueller Betrachtung. Wir haben also auch hier nicht einen reinen Typus vor uns; und es sei wieder betont, daß ein innerlich reicher Mensch oft mehrere Strukturen in sich vereinigt. Wie die Gesundheit des Körpers das harmonische Zusammenarbeiten all seiner Funktionen erfordert, so scheint die seelische Reife einer Persönlichkeit durch eine glückliche Verbindung der einzelnen Grundstrukturen gestiftet zu werden.

Den J_3-Typus dürfte auch Vp. K. (19 Jahre) verkörpern. Die Fragen zu den vorgelesenen Sätzen zeigen eine praktische Einstellung des Denkens, insofern sie sich entweder auf die verursachenden Umstände, auf den Zweck oder die praktische Auswertung eines geschilderten Vorgangs erstrecken. K. hat große Freude am Basteln und zwar mehr an der reinen Betätigung als am Erfolg. Er turnt und schwimmt gern. Nach seiner Ansicht kann sich der Geist umso besser ausbilden, je stärker und geübter der Körper ist. Theorie ohne Praxis interessiert ihn auf keinem Gebiet. Als Aufgabe des Lebens stellt er sich Ausbildung aller Kräfte und Sammeln von Erfahrung, um im Trubel des Geschehens allem Einstürmenden gewachsen zu sein. In dem festen Grundgefühl: „es läuft alles so, wie es richtig ist", stellt er keine philosophischen Betrachtungen über das Dasein an. „Der Mensch hat keine Fähigkeit und kein Organ, das Geschehen zu begreifen. Wie das Auge nur sehen, so kann die Vernunft auch nur auf beschränkte Weise, eben auf die ihr eigentümliche, erkennen". — Wichtiger ist ihm die Frage nach dem Tun und Treiben des Menschen, nach seinem praktischen Verhalten. „Der Mensch wird zwar von allen möglichen Faktoren beeinflußt, aber er hat immer die Möglichkeit, über sein Handeln frei zu entscheiden. Deshalb muß auch jeder verantworten, was er tut. Ein wirkliches Di-

lemma gibt es nicht. In Wahrheit gibt es immer nur einen Weg. Nie ist der Mensch restlos gezwungen". In diesen Worten liegt das feste Vertrauen auf die eigene innere, feste Linie, die in jeder Lebenslage ihren Weg finden wird, ebenso auf das Gewissen, das in jeder Wahl frei entscheiden soll. K. zeichnet sich aus durch scharfe Beobachtung. Sein Wirklichkeitsblick sagt ihm gleich, ob eine bildliche Darstellung natürlich ausgeführt ist oder nicht. Eine Abweichung empfindet er unmittelbar als störend.

Als ihm die Kugeln vorgelegt werden mit der Aufforderung, sein Empfinden während des Stoßens und Treffens genau zu beschreiben, überlegt er zunächst: „In die Hand würde ich die Kugel nicht nehmen, denn da kann ich nicht so genau und so scharf in einer Richtung zielen. Also mach' ich's anders, wie? Da liegt ein Stock, also nehm' ich den. Der hat ein abgerundetes Ende. Dort ist die Berührungsfläche am kleinsten, mithin die Richtung und Zielsicherheit größer. Dann nehme ich beide Hände zu Hilfe und zwar lege ich die eine auf und benutze sie als „Lauf", mit der andern stoße ich den Stock gegen die Kugel." Nach dem Versuch fährt er fort: „Man muß ziemlich fest stoßen, damit die Kugel die Reibung gegen die Unterlage überwindet." Er hat ein ziemlich sicheres Gefühl für die Kraft des Widerstandes. Aber eine innere Spannung während der Bewegung der Kugel bemerkt er nicht. Auch beim Werfen eines schweren Balles ist „im Augenblick des Loslassens das Spannungsgefühl im Körper erloschen." Durch seine Beschreibung beweist K., daß er ein anchauliches Vorstellungsvermögen für mechanische Vorgänge und deren Kausalzusammenhang besitzt. Er zieht vornehmlich Ursache und entstandene Wirkung in Betracht, weniger den dynamischen Wirkungsverlauf.

Betrachten wir die Erlebnisweise dieser Strukturform, so läßt sich zusammenfassend folgendes feststellen. Der J_3-Typus ist wesentlich praktisch interessiert. Er ist aufgeschlossen für die Wirklichkeit; zur Beobachtung und auch reflektierenden Untersuchung eines sinnlich wahrnehmbaren Vorgangs fähig und geneigt. Seine Gedanken stehen immer in naher Beziehung zu äußerer Erfahrung. Spekulationen über das empirisch Gegebene hinaus liegen ihm fern. Metaphysische Fragen beunruhigen ihn nicht, weil er in einer inneren Lebensrichtung ein festes Fundament seines Denkens und Handelns besitzt. Seine Beziehung zur Wirklichkeit besteht nicht in einer persönlichen Hingabe, sondern in einem nüchternen Beobachten und einem kritischen Aufnehmen des Gegebenen. Einfühlung in tote Gegenstände und mechanisches Geschehen ist in weitem Maße möglich, doch kommt es im Bewußtsein des Betrachtenden nie zu einer Verwischung der Grenzen zwischen Objekt und Subjekt. Der J_3-Typus eignet sich daher vornehmlich zu exakt-wissenschaftlichen Forschungen. Durch seinen Wirklichkeitssinn ist er auf philosophischem Gebiet eher zur Kritik als zur Schöpfung eines Systems geschaffen. Die J_3-Komponente würde sich als wesentlicher Faktor im kritischen

Denken von Hume und Kant aufweisen lassen, doch ist im Rahmen dieser Arbeit davon abgesehen.

III. Der J_2-Typus.

Der J_2-Typus mit seinen oft wirklichkeitsfernen Ideen und Idealen neigt ebenfalls zum Gedanklichen, zur Abstraktion von der Wirklichkeit. Ein bestimmter Autismus ist hiermit gegeben, wird aber eingeschränkt durch gewisse Bindungen an das Reale. Im Gegensatz zum S-Typus wird hier das projektive Element durch die rezeptive J_1-Komponente korrigiert, die ihm wegen seiner Nachbarschaft zum J_1-Typus eignet. Hinzu kommt — als ein weiteres Unterscheidungsmerkmal gegenüber S — ein starkes Gefühl für objektive Werte, die hier im Mittelpunkt des Welterlebens stehen und die Weltanschauung bestimmen. Wir finden hier je nach der Stärke des Rezeptiven ein Hinhorchen bzw. Hinschauen auf die Natur und ein Vollenden und Formen der in ihr ausgedrückten „Gedanken" durch den eigenen gestaltenden Geist. Die Natur wird dann etwa als Stufenleiter gesehen für die Entwicklung des Eigentlichen, Wirklichen, des Geistes. Der Mensch hat innerhalb dieser Reihe eine Aufgabe, einen Zweck zu erfüllen, darin liegt der Sinn seines Lebens. Wo die S_2-Komponente stärker mitwirkt, finden wir diese Anschauungen in einem relativ ausgebauten Weltbild.

Vp. L. (Primaner, 18 Jahre) stammt aus ländlicher Gegend, hat wenig philosophische Bücher gelesen, sich aber auf seinen Wegen und Wanderungen aus sich heraus eine Weltanschauung gebildet: „Der Mensch besteht aus einem Stofflichen und drei Strahlungen. Die Strahlungen sind dem Stoff übergeordnet. Unter ihnen erzeugt die Lebensstrahlung den Selbsterhaltungstrieb, die geistige Strahlung die Einsicht und die seelische Strahlung das Gemüt. Der Pflanze ist nur der Selbsterhaltungstrieb eigen, das Tier besitzt außerdem Einsicht, der Mensch endlich vereinigt mit diesen beiden das Gemüt. Der Stoff ist nur „Schein". Er ist nur der Gegenstand, an dem Erkenntnis sich entwickeln kann; denn der Mensch lebt, um innerhalb seiner Stoffgebundenheit die Strahlungen auszubilden". Hier äußert sich als spezifisch für diese Denkweise das finale Moment. Dem S_2-Typus als solchem liegt diese finale Betrachtungsweise fern. Er erstrebt im reinen Denken die Herausschälung der Prinzipien, die den vielfältigen Erscheinungen zugrunde liegen. Seine Betrachtung ist mithin rein intellektuell. Für den reinen J_2-Typus dagegen gewinnt die Wirklichkeit erst Interesse, wo sie sich in einen Zweck- und Willenszusammenhang einorden läßt, und zwar dienen die Zwecke in erster Linie einer Höherentwicklung des Menschen. Diese Weltbetrachtung hat also ein ethisches Motiv.

L. fährt in seinen Gedankengängen fort: „Die Lebensstrahlung befähigt den Menschen zur Selbsterkenntnis, die geistige Strahlung zur Erkenntnis des sinnlich Wahrnehmbaren, die seelische Strahlung

zur Erkenntnis Gottes. Mit dem Erkennen des Irrationalen, Göttlichen, entwickelt sich das Gemüt. Höchste Werturteile fällt der religiöse Mensch. Das Sittengesetz ruht in jedes Menschen eigener Brust, es ist mit dem Menschsein verbunden und nicht erst außerhalb bei Gott zu suchen. Gott vereinigt alle Strahlungen in sich. Nur die Stoffgebundenheit trennt den Menschen vom Göttlichen. Die Strahlungen gehen von Gott aus und können auch wieder in ihn einmünden. Das Erleben des Menschen ist bestimmt durch das Objekt seiner Betätigung. Das Feld der Wissenschaft ist der Stoff. Die Philosophie sucht die Beziehungen zwischen Stoff und Strahlung, das künstlerische Erleben wirkt sich rein im Bereich der Strahlungen aus." Vom Erleben ausgehend sucht das Subjekt hier die eigenen seelischen Schichten im Kosmos aus, ja projiziert sie fast hinaus. Das Bild dieses Falles ist beherrscht durch die Strukturlegierung J_2/J_1. Die J_1-Komponente verrät sich in der großen Aufgeschlossenheit und liebevollen Hingabe an die empirische Wirklichkeit, die dem reinen J_2-Typus fehlt; denn dieser ist der Wirklichkeit nur bedingterweise aufgeschlossen, nur insoweit, als sie in Einklang mit seinen meist ethischen Idealen stehen. Es klingen in obigem Protokoll deutlich Gedanken des deutschen Idealismus an, aber bezeichnenderweise nur des Idealismus in seiner zugleich wirklichkeitszugewandten Form (J_2/J_1), wie bei Schelling oder besonders bei Schleiermacher. Durch die Prinzipien der Belebung, Beseelung und Begeistung läßt Schleiermacher das Leben der Erde sich entfalten in Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt und stellt sie in eine aufwärtsstrebende Stufenfolge des einen und selben Kosmos [6]). „Die Vegetation und Animalisation zeigen uns in jeder ihrer verschiedenen Formen ein abgeschlossenes Ganze, dessen Begriff das Gesetz ist für ein System von Funktionen in ihrer zeitlichen Entwicklung. Auf höherer Stufe erscheint der Geist und damit das Sittengesetz." Zwischen Natur- und Sittengesetz gibt es für Schleiermacher nur Grad-, keine Wesensunterschiede. „Das Naturgesetz liegt nicht auf der entgegengesetzten Seite wie das Sittengesetz, sondern beide auf derselben." Hier findet sich bereits ein typischer Zug der J_1-Struktur, die keinen wesentlichen, höchstens einen gradweisen Unterschied kennt zwischen der Erfahrungs- und der geistigen Welt. Natur- und Sittengesetz sind demgemäß nur Modifikationen eines universalen Weltgesetzes in Anpassung an die verschiedenen Stufen (vgl. Teil C, IV ds. Arbeit). So erkennt der J_2/J_1-Typus durchaus die elementare Wirklichkeit an; aber er verlangt Höheres, an dem er seine geistigen Kräfte üben kann; er errichtet eine Stufenleiter, auf der er seine Ideale ins Unbegrenzte steigern kann.

Über den Herrschaftsbereich des Kausalprinzips äußert L.: „Die ganze Philosophie, die ich treibe, läuft immer auf die Beziehung von Ursache und Wirkung hinaus, alles andere würde rein Vergleichs-

6) F. Schleiermacher, Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. Sämtliche Werke III, Abt. 2. Band, Berlin, 1838, S. 412, 416.

sache sein." Das Kausalprinzip ist also nicht das willkürlich gewählte Motiv seines Philosophierens, sondern seinem Denken von Haus aus einwurzelnd. Das zeigen auch seine Fragen auf die ihm vorgelegten Sätze. Soweit sie nicht im Sinne des Progresses gestellt sind, enthalten sie selbst in der Form von Fragen nach äußeren Umständen das Suchen nach einer Ursache versteckt in sich. Es wird nicht unmittelbar abstrakt nach der Ursache gefragt, weil der Fragende nicht in abstrakten Begriffen denkt, sondern gewohnt ist, vom Anschaulichen auszugehen. Bezeichnenderweise versteht er unter ‚Ursache' nie einen Gegenstand, sondern stets — im dynamischen Sinne — die bewirkende Kraft, „die Ursache liegt im Reich der Strahlungen." Hier offenbart sich weniger das bewußte kausale Forschen des praktischen J_3-Typus, als vielmehr ein Erleben des Kräftezusammenhangs, wie es der J_1-Typus zeigt.

Die L. eigene und ebenfalls für die nach außen integrierten Typen charakteristische Visualisierungstendenz äußert sich auch darin, daß er in der Vorstellung für die Reihe aller positiven und negativen Zahlen, für die geschichtliche Zeitrechnung, für die zwölf Monate je ein Diagramm gegenwärtig hat. Jede Zahl, die ihm begegnet, wird unmittelbar in dem betreffenden Diagramm aufgesucht. L. kann sich nicht entsinnen, die nicht ganz einfache Form der Diagramme seiner Erfahrung entnommen zu haben. Solange er denken könne, habe er diese Zahlengerüste benutzt.

Projektive und rezeptive Komponente wechseln bei L. in ihrer Vorherrschaft ab. Wenn er „stimmungsmäßig" eingestellt ist, entlädt sich seine Produktivität in Gedichten, während er für die kürzere Periode der „verstandesmäßigen" Einstellung intellektuelle Arbeit braucht. Dann beschäftigt er sich gern mit mathematischen Problemen oder versucht sich in der exakten Formung seiner philosophischen Ideen. Diesen Wechsel empfindet L. nicht als innere Zerrissenheit. Das weist auf eine Verschmelzung der S- und J_2-Komponente hin, aus der durch ein einfaches äußeres Erlebnis die eine oder andere zur Vorherrschaft über Zeiträume von einviertel bis dreiviertel Jahr gelangen kann.

Die S-Komponente (S_1) äußert sich u. a. darin, daß L. bestimmte Gegenstände in subjektiver Färbung sieht, z. B. alles Tote, Kahle, nicht organisch Gewordene wie Felsen, kahle Berge, Städte, erscheint ihm violett; alles natürlich Gewachsene dagegen grün. Er selbst bemerkte diese Tatsache, als seine Klassenkameraden sich wunderten, daß er ein Schulgebäude violett wiedergab. Auf der Linie S-J_2 dürfte Versuchsperson M. (Student, 21 Jahre) dem Projektionstypus um weniges näherstehen. Die Projektionskomponente äußert sich in dem abstrakt-gedanklichen Aufbau und Inhalt vieler seiner Gedichte. Sie drängt von dem rezeptiv Aufgenommenen, meistens der Natur Abgelesenen zu Abstraktionen und Symbolisierungen.

Bezeichnend ist sein Verhältnis zur Mathematik. „Ich habe gern Mathematik getrieben. Vor allem zog mich das Klare, Gedankliche,

ganz Abstrakte an. Die Stufenfolge: rational — irrational — imaginär — komplex — transzendent wurde mir zum Symbol für die Annäherung an das Göttliche. Die Zahlenmystik des Pythagoras zog mich stark an. Aber immer unterschied ich Symbol und reale Wirklichkeit. — Ich dachte mit Vorliebe geometrisch, dabei wollte ich die Wirklichkeit nicht unter die Gesetze der Geometrie bringen. Ich suchte und fühlte irgendwie eine Harmonie zwischen beiden." M. hat die Neigung, das Geschehen in weitem Umfang religiös zu erfassen, ein Zug, der dem deutschen J_2-Typus besonders eignet. Zeichen und Zahlen erhalten auf diese Weise besonderen Inhalt. An die Dreieinigkeit: Vater, Sohn und Geist, erinnern ihn unter den Zahlen die Eins, die Mannigfaltigkeit der übrigen Zahlen und das Symbol für unendlich. „Als ich von der Metamorphose der Pflanze hörte, kam mir unwillkürlich der Vergleich: die Menschen sind Metamorphosen Gottes, und alle Wiederverkörperungen, deren Existenz ich für wahrscheinlich hielt, Metamorphosen der Menschen." Das „metamorphosische Denken" — ein für J_1 charakteristischer Zug — ist ihm überhaupt sehr sympathisch, weil es lebendig, organisch ist. Wie aber der Organismus eine Totalität bildet, „eine Harmonie der Teile unter der Idee des Ganzen" [7]), deren Wachstum und Funktionen angemessener teleologisch nach immanenten Zweckgesetzen als kausal zu erklären ist, so tritt das teleologische Moment im Denken stärker hervor als das kausale.

Die Grundmotive seines Philosophierens sind ethischer Art. Seine philosophischen Grundbegriffe haben daher den Charakter des Intentionalen, Zweck- und Zielgerichteten. Als sein Ideal bezeichnet er die Schillersche Moral. Der sittlich handelnde Geist sieht auch in den Gegensätzen nur Objekte seiner Betätigung, Aufgaben zur Überwindung, und so zeigt sich auch hier die für J_2/J_1 charakteristische Neigung zur Vereinigung und Überbrückung der Gegensätze:

„Schöpfung:
In jedem Leid erglänzen weiße Perlen,
In jedem Tod ersteht die Schönheit auf,
An jedem Sumpf erblühen grüne Erlen,
An jedem Abgrund ragen Höhen auf."

Von der Dichtung verlangt er Wahrheit, wobei das Wahre für ihn zugleich das Gute, Vollkommene ist. L. und M. betonen beide als wichtigste Forderung an die Dichtung: Echtheit und Tiefe der Gefühle. L.: „Was nicht aus dem Leid geboren wird, ist unwahr." Auch hier wird dem Wahren ein Wert beigelegt, es wird erst erkannt im Kampf durch Überwindung.

Oberflächliche Gefühle finden ihren Platz in einem niemals ironischen oder verletzenden Humor, meist ist es bei M. Gedankenspielerei, die von vornherein nicht ernst genommen sein will.

---

7) s. Seite 7, K. Guenther, Die Sprache der Natur. R. Voigtländer, Leipzig 1930.

Im allgemeinen zeigen jedoch die Versuchspersonen des reinen J_2-Typus keine Neigung zum Philosophieren. Vp. N. (Primaner, 20 Jahre) grübelt gelegentlich gern über Zusammenhänge nach; doch nur, soweit es sich um menschliche Angelegenheiten, z. B. um nationale oder konfessionelle Fragen, handelt. Nach seiner Meinung ist das Handeln der Menschen aus irgendwelchen Motiven erklärbar. „Aber ein Philosophieren über die Natur und ihr Wesen ist sinnlos, denn dabei kommt doch nichts heraus." Die Hauptsache ist für ihn die Einrichtung des menschlichen Lebens. „Der Mensch ist auf der Erde, um die Erde fortzubilden. Er hat freien Willen in der Entscheidung zum Guten oder zum Bösen. — Gott ist ein allmächtiges Wesen, das alles Weltgeschehen beeinflußt, mir aber vollkommen unfaßbar ist." — N. möchte sein Leben in den Dienst einer Aufgabe stellen. Sein Lebensideal ist: als Arzt den Menschen zu helfen. „Ich wollte erst Ingenieur werden. Aber in dem Beruf kommt das Menschliche so wenig zur Geltung. Die Maschinen bleiben für mich tot, ich kann mich besser in die Menschen hineinfühlen. Krankheiten können den Menschen ja so elend machen, daß selbst der Fähige nichts leisten kann. Hier möchte ich helfen, Elend zu verringern." Die Bindung an menschliche, vor allem an ethische Werte ist beim J_2-Typus stets zu beobachten. Nicht der bestehenden Wirklichkeit, sondern einer erst noch zu schaffenden gehört sein Streben. Unter diesem Gesichtspunkt wurde auch wiederholt geäußert: die spekulative Philosophie sei zu abstrakt und rein theoretisch, man wolle ethische Gesichtspunkte zum Leben und Handeln; z. B. Vp. O.: (Studentin, 27 Jahre) „Philosophie ist für mich eine sehr interessante Gedankenarbeit, aber nicht lebensnotwendig. Nie könnte sie mir die Religion ersetzen." O. ist keine Grüblernatur, sondern ganz aufgeschlossen für die Wirklichkeit, hat aber nicht zu allem ohne weiteres Beziehung. Wirkliche Freundschaft gibt es für sie nur auf dem Boden gleicher religiöser Weltanschauung. Sie beurteilt die Menschen wesentlich nach deren ethischer Gesinnung. Der Schauspielerberuf ist ihr fremd und unsympathisch, weil sie den beständigen Rollenwechsel nicht mit der Eindeutigkeit ihres Menschenideals vereinbaren kann. Diese Einstellung hindert sie auch, ein Schauspiel als Wirklichkeit zu erleben. Weder die Bühne, noch ein Buch vermögen unmittelbar ihr Gefühl anzusprechen. Nur ethisches Heldentum vermag ihr Bewunderung und Achtung abzuringen. O. nimmt so dem Wirklichen gegenüber einen kritischen Standpunkt ein, in dem sie nach Wert und Sinn forscht.

Ihr Handeln ist willensbetont. Sie hat Freude an körperlicher Bewegung, doch geht die Mitteilung der eigenen Kraft an einen Gegenstand nicht in ihr Gefühl ein, der Wille überstrahlt eine derartige Einfühlung. Den Stoß der Kugel beschreibt sie mit folgenden Worten: „Ich sehe das Ziel, dann lege ich Kraft in die Muskeln und stoße ziemlich fest. Nach dem Abstoßen steht mir nur das Ziel vor Augen, nicht im geringsten empfinde ich ein begleitendes körperliches Gefühl. Ich mache alles mit einer ziemlich starken Kraftaufwendung."

Die eigene Bewegung fördert bei O. gleichzeitig die geistige Konzentration. So verschafft ihr — ganz im Gegensatz zu A. — die eigene Ausübung der Musik größeren Genuß als das bloße Zuhören. „Da bin ich mehr dabei", betont sie. O singt und spielt sehr gern, Musizieren nennt sie ihre Lieblingsbeschäftigung zur Ausspannung und Freude.

Auf die vorgelesenen Sätze stellt sie vorwiegend Fragen nach dem weiteren Verlauf des angedeuteten Vorgangs oder solche, die irgendwie zur Ergänzung und Erfassung des Sinngehaltes führen, nicht aber ausgesprochen kausaler Natur sind. Diese Art der Fragestellung war typisch für alle Vpn der J_2-Struktur. Es überwiegt der Progreß gegenüber dem Regreß, die Frage nach dem Wozu gegenüber der nach dem Woher. Das Stoßen der Kugeln geschah mit mehr oder weniger Gewalt, je nachdem der Wille stärker oder schwächer betont war. Die Einfühlung war dementsprechend gering.

Der reine J_2-Typus charakterisiert sich als n u r b e d i n g t aufgeschlossen gegenüber der Umwelt, insofern die Gegenstände seines Interesses immer wertenden Anforderungen entsprechen müssen. Die Wirklichkeit wird dabei durchaus als real erlebt, findet aber nur Beachtung, soweit sie sich den Forderungen des Subjekts fügt. Einfühlung in tote Gegenstände kommt nicht vor. Im Bewußtsein bleiben die Grenzen der Persönlichkeit stets gewahrt. Gegenstand seines Denkens und Empfindens ist nur die Menschenwelt; mechanische Vorgänge interessieren diesen Typus nicht.

IV. Der J_1-Typus.

Am schwersten dürfte es gelingen, unter dem J_1-Typus ein einheitliches philosophisches Gedankengebäude zu finden. Hier ist stärker als bei den übrigen Grundformen das Denken in Wechselwirkung mit anderen seelischen Funktionen. Das Denken insbesondere ist bildhaft und bleibt mit der Anschauung verbunden.

Vp. P. (Biologe, 22 Jahre) zeigt die Visualisierungstendenz sehr deutlich. „Ich habe immer ein Bild vor Augen von dem, was ich höre. Wenn ich z. B. von einem Tiere höre, so entsteht vor meinen Augen gleich ein Bild und zwar stets in derselben Entfernung und Größe, unabhängig von der relativen Größe des Objekts. Handelt es sich um ein Tier, das ich noch nie gesehen habe, so entsteht doch ein vollständiges Bild, und diesem Bilde vermag ich dann Züge abzulesen, die mit der Wirklichkeit tatsächlich häufig übereinstimmen." Diese Fähigkeit setzt Einfühlungsgabe in das Sein und Leben eines organischen Wesens voraus. Dazu ist der Rezeptionstypus mit seiner Aufgeschlossenheit gegenüber der Umwelt besonders geeignet. Die Verbindung mit der Welt der Objekte ist eine unmittelbare und wird nicht erst auf dem Wege über das Gedankliche gestiftet. Infolgedessen geschehen Handlungen, die aus der Ganzheit seelischen Empfindens motiviert werden, schnell; Entscheidungen jedoch, die

Überlegung erheischen und mit Verantwortung verbunden sind, machen diesem Typus immer einige Schwierigkeit.

SeineGrundstimmung ist heiter. Die Farben müssen hell sein, die Kunst soll ihre Motive aus dem „Sonntag" nehmen. P.: „Jedesmal wenn ich von Unglücksfällen und anderem Niederdrückenden lese, ärgere ich mich, daß man den Menschen nicht lieber Erfreuliches sowohl in Büchern als z. B. auch im Kino bietet."

Für Spott hat P. keinen Sinn. Spitzwegs „Rabe" gefällt ihm nicht. „Das ist mehr die Kunst der Dialektik, und die Übertragung einer Kunstgattung in die andere gefällt mir nicht." Dagegen schätzt er impressionistische Malerei, wenn sie ganz aus einem Guß etwas „Einheitliches" darstellt.

Die vorgelesenen Sätze lösen in ihm Bilderfolgen aus, die er bis ins einzelne ausmalen kann. Bringt aber ein Satz irgend etwas Unvorhergesehenes, so macht ihm die Vorstellung Schwierigkeit, vor allem wenn dadurch die Wirklichkeitstreue gefährdet erscheint. Widersprüche können dann eine Frage veranlassen; im übrigen ist das Bild so lebendig, daß es einen unvollendeten Vorgang mit Leichtigkeit wirklichkeitsgemäß zu Ende bringt, eine Frage also unmittelbar gar nicht auftaucht.

Die Einfühlung in das Objekt ist nicht nur rein seelischer Natur, selbst der Körper ist daran beteiligt. Den Wurf von Ball und Speer begleitet er stets mit dem Körper so, als könne er dadurch die Bewegung sozusagen richten und den Gegenstand an das Ziel zwingen. Über die Kugel hat er mehr Gewalt, wenn er sie wirft, anstatt sie zu stoßen, und ihr durch unmittelbare Berührung mit der Hand die Richtung und den nötigen Schwung gibt.

Dieser Typus scheint bei seiner Hingabe an die Außenwelt nicht nur für das sinnlich Wahrnehmbare, sondern auch für anscheinend höher seelische Vorgänge in ihr besonders empfänglich zu sein. Mehrere unter den Vpn dieser Grundform gewahren über große Entfernungen besondere Erlebnisse ihrer Angehörigen oder anderer Menschen, mit denen sie „Fühlung" haben. Es wäre in diesem Rahmen interessant zu erfahren, ob Rutengänger diesem Typus angehören, da auch sie sich durch besondere Sensibilität und zwar für natürliche Strömungen auszeichnen. Besonders sensibel ist auch Vp. Q. (Primanerin, 21 Jahre). Sie hat eine Vorliebe für alles Lebendige und eine Abneigung gegen gedankliche Konstruktion. Ihr Gedächtnis arbeitet visuell; Anschaulichkeit erleichtert ihr in jedem Falle, namentlich auch in der Schulmathematik das Verständnis. Die in den dargebotenen Sätzen lückenhaft wiedergegebenen Vorgänge sucht sie durch Fragen nach den näheren Umständen anschaulich zu ergänzen und auszumalen. Die Worte erzeugen unmittelbar bildhafte Vorstellungen, die in allen Einzelzügen erst gleichsam ausgezeichnet werden, bevor sich ein Hauptgedanke herauslöst. Dieses Denken in Zusammenhängen erschwert jede isolierte Betrachtung und ist eher zu phantasievoller Ausgestaltung als zu Reduktion auf Kausal-

beziehungen geneigt. Dabei sind Denken und Fühlen eng verbunden. „Ich bin kein Gedankenmensch, ich mache alles gefühlsmäßig", äußert sie. Die Kugel stößt sie zunächst ungeschickt mit dem Stab, ohne jedoch die anderen zu treffen. Dann nimmt sie die Kugel in die Hand und hat durch diese unmittelbare Berührung besseren „Kontakt" und auch besseres Abschätzungsvermögen für Entfernung und Richtung. Der Stab stört sie als Unterbrechung in der Kraftleitung von der Hand in das Objekt. Nur in der unvermittelten Berührung kann sie die Kugel beherrschen. Sowie nach dem Abwerfen die Berührung unterbrochen ist, hat sie keine gefühlsmäßige Beziehung mehr zu dem Gegenstand. Ein den Lauf der Kugel begleitendes körperliches Gefühl tritt bei Q. bei solch plötzlichen Bewegungen wie Wurf und Stoß, die sie als unorganisch empfindet, nicht auf. Rhythmische Bewegungen dagegen pflegt Q. ohne weiteres in sich nachzuahmen. Vp. R. (Studentin, 21 Jahre), deren Denken und Fühlen ebenfalls hohe Integration zeigt, gewinnt keinen Kontakt mit der Kugel, sie stößt sie heftig mit dem Stab, doch ganz ungeschickt. R. kann sich nur in lebende Wesen hineinfühlen, sie hat selbst starke Kohärenz zu allem Lebendigen; ist gern in Gemeinschaft, ihre Grundstimmung ist fröhlich und heiter. Zum Philosophieren neigt sie nicht, weil „das Denken doch nicht ausreicht zur Lösung des Lebensproblems." Sie lebt stark in Gemütswerten, der Grundton ihrer Gedanken ist religiös. Ähnlich äußert sich Vp. S. (Studentin, 30 Jahre): „Es liegt in allem Geschehen ein Sinn, den der Verstand allerdings nicht feststellen kann, wohl manchmal viel später die Erfahrung. Da bleibt eigentlich nur das Flüchten in die Religion. Die Fragen nach Ursachen und kausale Erklärung können nur das Verstandesmäßige betreffen. Es gibt aber etwas, was der Verstand nicht erkennen kann." — Allem Schönen kann sich R. genießend hingeben, ohne dabei irgendeinen besonderen Gedanken zu fassen, am wenigsten würde es eine Frage in ihr auslösen. Im Studium mit Deutsch und Geschichte beschäftigt, wundert sie sich über die zierlichen Gestalten der Kieselformen unter den Einzellern: „Merkwürdig, daß es so etwas Gesetzmäßiges gibt." Auf die Frage, ob sich bei der Betrachtung der Wunsch nach einer Erklärung ergeben habe, antwortet R.: „Ich würde keine Frage stellen, sondern mich einfach freuen, daß es so schöne Formen gibt."

Ringen Menschen mit dieser Struktur sich zu einer Weltanschauung durch, so geschieht es vielfach, um für das dem beständigen Wechsel der Außenwelt hingegebene Innenleben einen festen Halt, etwas Unwandelbares zu gewinnen. Ein rationaler Oberbau würde als unorganisch empfunden werden, daher vielleicht die Hinwendung zur Innenintegration des J_3-Typus. Seine praktische Einstellung, als aus dem Rezeptiven erwachsen, dürfte hier die Brücke schlagen für die Ethik.

T. schreibt über seine „Philosophie": „Ich kenne eigentlich nur eine ‚Liebe zum Leben', denn dieses ist in seinen Urgründen nur Weisheit und somit lediglich durch die Eigenart der Persönlichkeit

getrübt, die etwas Gesondertes, vom Ursprünglichen Geteiltes darstellt, daher mein Streben, Individualität (Ungeteiltheit), also religiös gesprochen, wieder Eins mit dem Vater zu werden." Dann weist er darauf hin, daß seine Einstellung durchaus den Ausführungen der C. Vitelleschi in ihrem Buche „Ethik alst Tat" [8]) entspricht. Dieses Werk trägt die Züge der J_2- und J_3-Struktur. Es heißt dort u. a.: „Die Erfahrung ist ein Innerliches und etwas, was mit ihrer Ursache wesentlich nichts zu tun hat. — Jeder einzelne muß sich die Forderung der Selbsterlösung stellen. Das Erlösungsproblem liegt mitten im Alltag. Es besteht darin, wie man Fragen im Praktischen löst, die alle miteinander Prüfung bedeuten. — Am Fremden muß das Eigene sich erleben. Die eigene Kraft soll jeden Wert begreifen und dennoch nicht zu ihm hinüberschweifen. Ein jeder muß das Eigene gestalten und doch die Schätzung anderer Art behalten." Hierin gibt sich das Ringen um eine gefestigte seelische Haltung kund; und weiterhin geht das Streben nach einer Verschmelzung mit dem als Höchstes Erkannten: „Der ungeteilte Mensch aus Geist, aus Seele und aus Leib gemacht, muß sich nebst Verstand, Vernunft, Instinkt, Gemütsfunktion und allen Sinnen im Vergeistigungsstreben restlos auflösen." Alle persönlichen Empfindungen sollen ausgelöscht, das Ich aufgelöst werden, damit ein höheres, das eigentliche Ich geboren werden kann. Im „Hinübersterben in das Nicht-Ich" liegt „Erlösung von jeder Art von äußerer und innerer Erregung". — „Selig sind, die eigene Wahrheiten fanden um den Preis der letzten Illusion. — Der Mensch von heute will vom Höheren wissen, und darum, weil der Mensch nur das weiß, was er ist, muß er selbst dieses Höhere werden." Es liegt dieses in gleicher Linie mit dem mystischen Erleben des religiösen J_3-Typus.

T. äußert über die Beziehung des Geistigen zum Körperlichen: „Das Zusammenwirken von Geist, Seele und Leib sehe ich so, daß letzterer von den beiden vorerwähnten gebildet, also auch regiert wird, daß also die Veredlung des Leibes einzig und allein von innen her möglich ist." Das aktiv Wirkende ist also der Geist. „Es kann für mich nicht ein ‚blindes' Wirken des Zufalls geben, denn das Leben ist Gesetz, somit gibt es metaphysisch gesprochen nichts außer dem Gesetz, also nichts Ungesetzliches!" — „Und es fällt mir das zu, was ich ausgelöst, verursacht habe. — Je nachdem, welche Kräfte ich ‚errege', werde ich mehr in die Erde hinein-, oder mehr über sie hinauswachsen." Hier ist zu beachten, daß die Ausübung des Gesetzes Sache des lebendig waltenden Geistes ist, daß seine Kräfte Spielraum haben und dem Menschen Freiheit lassen zur Gestaltung seines Schicksals. Es läßt sich also dieses „Gesetz" nicht im Sinne einer starren kausalen Determiniertheit auffassen. Aber es ist eine feste Ordnung, deren der Mensch bedarf, wenn er das Geschehen in ein System bringen will. T. fand in seiner Philosophie, was seine plastische J_1-Struktur entbehrte, eine innere Sicherheit, die den Kern der Persönlichkeit ausmacht.

8) C. Vitelleschi, Ethik als Tat, Diederichs, Jena 1930.

Der Überblick über das Erleben des J_1-Typus zeigt zunächst eine enge Kohärenz mit der Umwelt. Sie ist vor allem stark im Bereich des Lebendigen; am leichtesten ist die Einfühlung in dynamische Vorgänge. Wo die Hingabe an die Außenwelt einen Grad erreicht, der die Individualität des Subjekts aufzulösen und umzubilden droht in den gefügigen Ton der formenden Umwelt, macht sich das Bedürfnis nach einem inneren Halt geltend. Hier bestehen dann besonders nahe Beziehungen zum religiösen Erleben, vorwiegend in der Form des Pantheismus.

C. TYPUS, WELTBILD UND KAUSALBEGRIFF.

Nachdem die allgemeine Art der philosophischen Gedankenrichtung in ihrer Einbettung in elementarere Schichten des Bewußtseins untersucht worden ist, stellt sich der folgende Teil der Arbeit die Aufgabe, typologische Eigenarten in ihrer Auswirkung innerhalb des reinen Denkens in einzelnen Systemen typologisch verschiedener Philosophen festzustellen. Es ist ungleich schwerer, die Grundformen seelischer Strukturen an gereiften Persönlichkeiten zu erkennen, weil hier meistens komplexe Verbindungen der Grundstrukturen vorliegen, wogegen bei unkomplizierteren Menschen die eine oder andere viel stärker in den Vordergrund treten kann. Jedoch abgesehen davon, daß der Versuch durch die empirischen Voruntersuchungen wesentlich erleichtert ist, ergibt sich ein klareres Bild, wenn man verschiedene Persönlichkeiten nebeneinanderstellt und ihre Systeme nach Aufbau und Gegenstand vergleicht. Dann erst treten persönliche Eigenarten deutlich in Erscheinung und zeigen sich in dem Überwiegen der einen oder anderen Struktur. Zu dem Zweck sind Philosophen ausgewählt, deren Systeme verschiedene Bereiche der Wirklichkeit beleuchten. Im folgenden ist dann der Versuch gemacht, die eigenartige Wahl des Blickpunktes für eine Weltanschauung aus der Grundstruktur des betreffenden Philosophen zu entwickeln. Unter Anwendung der empirischen Ergebnisse lassen sich aus biographischen Überlieferungen und aus charakteristischen Gedankenführungen strukturelle Merkmale ermitteln. Die Untersuchungen zeigen, daß die vorwaltende Struktur die Gestaltung eines Weltbildes entscheidend beeinflußt, indem ein spezifisches Wirklichkeitserleben einen spezifischen Niederschlag in der geistigen Haltung und Ansicht eines Menschen erzeugt. Dabei ist von Bedeutung, in welcher Weise sich die einzelnen psychischen Funktionen in den seelischen Gesamtzusammenhang einordnen. Naturgemäß ist eine besondere Ausprägung des Intellekts beim Philosophen gegeben und die Voraussetzung für gedankliche Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit. Jedoch erhält das Denken Richtung und Gegenstand erst durch die eigentümliche Erlebnisweise des Subjekts. Hier liegt die Frage nahe, ob die Kategorien, unter denen die Wirklichkeit erfaßt wird, in den

Systemen typologisch verschiedener Philosophen verschiedene Ausprägung erfahren. Wenn da eine Abhängigkeit besteht, so würde die Lösung dieses Problems die spezifische Erlebnisform der Typen näher beleuchten. Die folgenden Ausführungen stellen sich die Aufgabe, die aus der typologischen Untersuchung von Persönlichkeit und Weltbild eines Philosophen gewonnenen Ergebnisse in Beziehung zu setzen zu der speziellen Behandlung der Kausalkategorie.

I. Descartes.

Unter den Philosophen sei als erster Descartes behandelt. Da er als der Vater der modernen Philosophie gilt, dürfte es von Interesse sein, ihn in unsere Untersuchung einzuschließen und dabei gleichzeitig festzustellen, worin seine Affinität zum Geist der Neuzeit besteht.

Die beste Schilderung über sein persönliches Verhältnis zur Philosophie gibt uns Descartes selbst in seinem „Discours de la méthode". Doch mögen einige biographische Daten zur Bestätigung und Ergänzung dieses Bildes vorausgeschickt werden. Descartes war als Knabe kränklich, von zartem und schwächlichem Körperbau. Erst allmählich kräftigte er sich, zeigte aber immer hohe Empfindlichkeit gegen fremdes Klima, so fühlte er sich weder in Italien (p. 69) wohl, noch behagte ihm das Klima Schwedens (p. 549 f.)[9]. Mit Vorliebe hielt er sich auf dem Lande auf. In Holland wählte er seinen Wohnsitz, sooft er ihn auch wechselte, fast stets in ländlicher Umgebung (p. 18)[9]. Er liebte das Freie, die frische Luft, das Grün, vor allem aber die Einsamkeit und Ruhe. Seine wirtschaftliche Lage erlaubte es ihm, ganz seinen Neigungen zu leben. Sein Hauptinteresse galt der Mathematik und seine vornehmste Beschäftigung war, alle Naturerscheinungen, die ihm begegneten, logisch zu zergliedern und nach mathematischen Gesetzmäßigkeiten zu suchen. Schon in seiner Schulzeit zeigte er eine vorwiegend mathematische Begabung (p. 24)[9], und während des Heeresdienstes hing er auch im Feldlager mathematischen Problemen nach. Im Winterquartier in Ulm hielt er sich am liebsten in einem warmen Zimmer eingeschlossen, um fern von aller Zerstreuung und Unterhaltung mathematische und philosophische Probleme zu lösen[10]. Je größer dieses Verlangen wurde, desto mehr störte ihn jede äußere Bindung. Er verließ den Heeresdienst, blieb eine Zeitlang bei den Seinen, unternahm mehrere größere Reisen, darunter eine nach Italien, und hielt sich oft längere Zeit in Paris auf, um im Kreise des Paters Mersenne an wissenschaftlichen Erörterungen teilzunehmen. Wo er sich auch aufhielt, stets war sein Geist mit irgendwelchen Problemen beschäftigt. Es kam vor, daß er, ohne sich zu verabschieden, plötzlich aus einer Gesellschaft verschwand, um an einem verborgenen Platz seine Ideen auszuspin-

9) Descartes: Sa Vie et ses Oeuvres par Adam. Tome XII. Paris 1910.
10) Descartes, Oeuvres. Adam & Tannery, Tome VI. p. 11.

nen (p. 72) [11]). Um sich allem gesellschaftlichen Zwang zu entziehen, ging er schließlich nach Holland, wo er über zwei Jahrzehnte lebte. Dort wechselte er seinen Aufenthaltsort so häufig und heimlich, daß seine Freunde ihn oft nicht zu finden wußten. Er schloß sich zwar nicht vollständig ab, suchte wohl selbst den einen oder anderen Freund oder Gelehrten auf, jedoch nur, wenn seine Studien eine Unterredung erforderten. Auf die Interessen anderer ging er nur ein, wenn sie die seinen berührten. Vollkommen im eigenen Denken Genüge findend, las er kaum, er besaß nur wenig Bücher (p. 216) [11]). Bekam er durch einen Freund ein neues Buch zugesandt, so las er nur den Titel, vielleicht noch die Überschriften der letzten Kapitel und schloß dann seine eigenen Überlegungen daran, ohne sich weiter in die des Autors zu vertiefen (p. 216, 414) [11]). In ihm arbeiteten eben die eigenen Gedanken so lebhaft, daß fremde weder Eingang noch Beachtung fanden. „Descartes n'admirait presque rien ni personne. Dans cet esprit, sans cesse en travail, où fermentaient tant d'idées, les opinions du dehors pouvaient difficilement trouver place, et étaient aussitôt repoussées comme des corps étrangers que l'on jette dans une cuve trop pleine et qui bouillonne" (p. 285 f.) [12]). Unermüdlich in der Beantwortung von Fragen, die sich in der Richtung seiner Forschungen bewegten, löste er mit wenig Federstrichen Probleme, die anderen erhebliche Schwierigkeiten machten. Dabei folgte die Feder den Gedanken nicht schnell genug: „excité et comme grisé par son propre travail, l'esprit allait plus vite que la main, les inventions se succédaient, se pressaient l'une l'autre, et à chaque trait de plume, c'était un théorème nouveau" (p. 235) [12]). Ein Handwerk oder eine Kunst hat Descartes nie ausgeübt, so wenig, sagt er, als ob er ohne Hände geboren sei (p. 249) [12]). Die einzige praktische Tätigkeit, die den Philosophen reizte, bestand in anatomischen Untersuchungen (p. 499) [12]). Physikalische Experimente fanden zwar sein besonderes Interesse, aber er stellte selbst wenig Versuche an. Er zog es vor, über die eines anderen zu philosophieren, oder Versuche anzugeben, von deren Ergebnis er im voraus seine Theorien bestätigt wußte (p. 499) [12]). Theoretischen Betrachtungen gab er den Vorzug, wie ihn überhaupt die Physik nur als Anwendungsgebiet der Mathematik interessierte. Die Klarheit und Allgemeingültigkeit mathematischer Demonstrationen mochten ihn mehr anziehen als praktische Versuche, die nie vollständig isolierbar sind und zunächst nur einen Einzelfall darstellen. Neben seiner geistigen Beschäftigung führte unser Philosoph ein beschauliches und angenehmes Leben (p. 126, 353) [13]). Er kannte die empirische Wirklichkeit, wenn er ihr auch absolute Realität absprach. Freilich spielte auch in der Einrichtung des Lebens der Verstand die leitende Rolle. So hatte er sich den Tag nach gewissen Regeln eingeteilt zur Beschäftigung mit der Mathematik, zur Erholung der Sinne und zur Ruhe für den

11) ebenda, t. XII.
12) ebenda, t. XII.
13) ebenda, t. XII.

Geist. In Briefen an die Prinzessin Elisabeth empfiehlt er diese Methoden zur Nachahmung und erzählt bei der Gelegenheit auch, daß es ihm durch eine gewisse Zucht seines Geistes gelungen sei, sich vor bösen Träumen zu schützen (t. IV, p. 221, 282, 529, 589 f, 625)[14]. Die Vorherrschaft der ratio zeigt sich nicht nur in äußeren Dingen, sie entspringt wohl dem tieferen Bedürfnis nach einem sichtenden Regulativ in der Fülle der Erlebnisse. So erzählt der Philosoph seinem Freunde Huygens in einem Briefe (31 March 1636)[15], daß er stets bestrebt sei, seine Gefühle durch die Vernunft zu regeln. Auch religiöse Lehren können ihn nicht so ergreifen wie natürliche, einleuchtende Vernunftgründe (10 October 1642)[15]. Und doch wird die Vernunft nicht restlos fertig mit den Naturkräften, sie werden zwar zurückgedrängt, aber sie gewinnen etwas Unheimliches, das zuweilen schreckhaft die klaren Gedankengänge zu durchkreuzen vermag. In dieses dunkle, der ratio unzugängliche Gebiet gehört auch die Poesie. Die Idee, seine Gedanken in Verse zu kleiden, weist der Philosoph von sich mit der Begründung: da Sokrates erst kurz vor seinem Tode gedichtet habe, könnte auch ihm das Dichten nahen Tod bedeuten (17 February 1645)[15]. Welchen Grad von Überzeugung dieser Grund enthält, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls war die gebundene Form der Poesie dem Philosophen etwas Fremdes, das nicht mehr ausschließlich Vernunftgesetzen unterliegt und darum zu einem störenden Element werden kann. Er fühlt sich nur glücklich im Bereich des Rationalen und logisch Erweisbaren, denn dort genießt er den sicheren Schutz seiner Autonomie. Sicherheit und Ruhe um jeden Preis! Darum zieht er auch schmerzliche Gewißheit ungewissem Fürchten und Hoffen vor. Der rein intellektuell betrachtende, jedes Gefühl bewußt ausschaltende rationale Zug liefert einen deutlichen Beweis seiner Natur in einem Beileidsschreiben an Huygens (20 May 1637)[16]. Es wirkt fast komisch, wenn der Empfänger Descartes' vernünftelten Trost: mit der Hoffnung ende auch der Wunsch, durch Petrarcas Worte berichtigt: der Wunsch lebt, die Hoffnung ist dahin. Dieser Primat der ratio scheint sich im Leben des Philosophen erst allmählich zu dem Grade entwickelt zu haben. Einige Äußerungen zeigen den jungen Menschen nach seinen eigenen Worten in durchaus anderem Lichte. „Es gibt nur eine lebendige Kraft in den Dingen, das ist die Liebe, das Mitgefühl und die Harmonie. Vortrefflich eignen sich die sinnlichen Dinge zur Erkenntnis der übersinnlichen"[17]. In diesen Jünglingsjahren stand er in enger, unmittelbarer Kohärenz mit der Umwelt. Spontan reagierten Gefühl und Wille auf die Eindrücke der Außenwelt. In geradezu eroider Hingabe erlebte er die Mannigfaltigkeit der sinnlich erfahrbaren Welt. In diesem Zustande integrierten Welterlebens er-

14) Descartes, Oeuvres. Adam & Tannery.

15) Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens, edit. by L. Roth. Oxford 1926.

16) ebenda.

17) A. Hoffmann, Descartes, Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. XVIII, Stuttgart 1923.

schien ihm die Poesie als die eigentliche Sprache der Weisheit: „Man könnte es erstaunlich finden, daß die großen Gedanken sich eher in den Werken der Dichter als der Philosophen finden. Der Grund ist, weil die Dichter schreiben erregt durch das Feuer der Begeisterung und der Einbildungskraft. In unserem Innern sind die Keime der Wissenschaft enthalten, gleichsam wie die Funken im Feuerstein. Die Philosophen ziehen sie heraus durch ihr Raisonnement, dagegen die Dichter bringen sie zum Leuchten durch ihre Phantasie, und da erstrahlen sie in einem weit helleren Glanze“ [17]). Aus diesen Worten spricht die ungeteilte Ganzheit seelischen Erlebens, das durch den analysierenden Verstand weder gerichtet noch gesondert ist. An jene Zeit mochte er denken, wenn er später schrieb ‚der naive Mensch habe keinen Zweifel, daß die Seele den Körper bewege und der Körper die Seele; in der naturwissenschaftlichen Auffassung der Dinge dominiere der Begriff des Körperlichen, in der philosophischen derjenige des Seelischen, und deshalb seien beide außerstande, jene Einheit zu verstehen‘ [18]). Je mehr der Philosoph in ihm erwachte, desto mehr differenzierte sich das Denken aus dem Seelenleben heraus und legte sich wie ein rationaler Oberbau über Gefühl und Phantasie. Wir können uns diese Entwicklung aus den Erfahrungen der Typologie heraus recht gut verständlich machen. Ein ganz ähnlicher Vorgang spielt sich häufig beim S-Typus in dem Übergang von der S_1- zur S_2-Struktur ab. Er besteht darin, daß das integrierte Erleben der S_1-Struktur der Überlagerung durch eine rationale Oberschicht erliegt.

Um ungestört seinen philosophischen Gedanken leben zu können, hatte Descartes sich aus seinem Vaterlande in die Einsamkeit zurückgezogen. Damit hoffte er, auch allen öffentlichen Streitigkeiten aus dem Wege zu gehen, die damals jeder freie Denker zu befürchten hatte. Descartes war keine Kampfnatur. Um der Ruhe willen vermied er jeden extremen Ausdruck, der die Kirchenlehre seiner Zeit hätte verletzen können. F. A. Lange sieht hinter der ehrfurchtsvollen Unterordnung unter das Urteil der Kirche „weltmännische Frivolität“ [19]) und macht Descartes den Vorwurf, „seine Theorie wider besseres Wissen nach der Kirchenlehre und zum Scheine sogar soviel es gehen wollte, nach Aristoteles gemodelt zu haben“ [20]). Religiöse Probleme lagen sicherlich für Descartes, der durch philosophische Untersuchungen alle Geheimnisse der Natur enträtseln wollte, außerhalb jedes Interesses. Umsomehr lag seinem friedliebenden Wesen daran, dogmatische Auseinandersetzungen mit der Kirche zu vermeiden. Eine gewisse Unfreiheit und Unterwürfigkeit gegenüber der Kirche sieht Adam begründet in der achtjährigen Schulerziehung im Jesuitenkolleg von La Flèche (p. 33) [20]). Selbst in dem freieren Holland hielt Descartes mit der Herausgabe seiner

18) E. Koenig, Die Entwicklung des Kausalproblems, Bd. I, O. Wigand, Leipzig 1888. S. 50.
19) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Baedeker, Iserlohn 1873.
20) Descartes, Sa Vie et ses Oeuvres, Bd. XII.

Werke nach der Verdammung Galileis zurück (p. 167, 181)[20]), obwohl der Pater Mersenne ihn dazu aufforderte und selbst eine Schrift in Galileis Sinne veröffentlichte (p. 174)[20]). Descartes war zufrieden, wenn seine Lehren zunächst die Anerkennung der Freunde und Wissenschaftler fanden, in der Zukunft würden sich seine Erkenntnisse schon selbst den Weg bahnen; kämpfen mochte er nicht darum. Im Denken und Philosophieren erlebte er höchste Befriedigung; die Wissenschaft war ihm Religion und Tugend. Die Entscheidung im Handeln lag für Descartes nicht bei einem der Seele immanenten Sittengesetz, sondern bei der sachlich überlegenden raison. „Im Wissen" sah er „bereits das eigentliche Wesen der Tugend" (S. 24)[21]). So siegt in praktischen und ethischen wie in wissenschaftlichen Dingen der rationale Oberbau und erhebt das Denken zu unumschränkter Herrschaft. Das ist aber nur möglich, wo keine inneren Bindungen vorhanden sind und mit der Außenwelt nur eine lockere Kohärenz besteht. In diesem völligen Vertrauen zur ratio, der allein schließlich auch die Entscheidung über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit anheimgestellt wird, offenbart sich der empirischen Wirklichkeit gegenüber eine autonome Geisteshaltung, die im allgemeinen den S_2-Typus charakterisiert. Weitere Parallelen scheinen die Annahme einer Affinität unseres Philosophen zu dieser Strukturform nahezulegen. Auch die S-Struktur zeigt oft, bei Neigung zu überfeiner Körperkonstitution in Verbindung mit einer Labilität der Umwelteindrücke eine Zartheit des Empfindens, die allem Fremden scheu, ja furchtsam aus dem Wege geht. Es ist das eine häufige Erscheinung bei der asthenischen Unterform des S-Typus. Ebenso würden die Beschränkung auf die eigenen Ideen und die Unempfänglichkeit für fremde Meinungen der projektiven Natur durchaus entsprechen. Charakteristisch für diesen Menschentypus ist weiterhin die methodische Regelung des Lebens, sowie die Neigung, alles Erleben restlos mit dem Verstande zu erfassen.

Unsere Aufgabe ist, weiter zu untersuchen, wie sich diese Persönlichkeit in ihrer Philosophie widerspiegelt. Wie bereits erwähnt schildert Descartes im Discours de la méthode selbst die Entstehung und Entwicklung seines Systems. „In mir lebte nämlich stets ein brennend großer Wunsch, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in meinem Leben sicher zu gehen" (Oeuvres, t. VI, p. 10)[22]). In der Mannigfaltigkeit der Erfahrung absolute Wahrheit, etwas „Sicheres" zu finden, ist das Grundproblem Descartes'. Die Labilität seiner Erlebnisinhalte drückt sich aus in seinem Mißtrauen gegen die Sinneswahrnehmung. — Wenn wir uns das Erleben unserer Versuchspersonen des S-Typus vergegenwärtigen, so leuchtet ein, daß bei einem „immer anders" Erscheinen der Außenwelt diese der Invarianztendenz kein Genüge tun kann. —

---

21) E. Wentscher, Geschichte des Kausalproblems, Meiner, Leipzig, 1921.
22) Übers. nach A. Buchenau, philos. Bibl. Bd. 26, S. 8.

Descartes findet in der empirischen Wirklichkeit nur eine Fülle logischer Widersprüche. Die Realität scheint der Erfahrung durch die Sinne nicht zugänglich zu sein, denn die Sinne täuschen. Nichts ist ihm unerträglicher als Sinnestäuschung. Immer wieder betont er, daß seine Philosophie vor allem Loslösung von den Sinnen erstrebt, daß nur dadurch der Geist vorurteilsfrei denken kann. „Wenngleich nun der Nutzen eines so umfassenden Zweifels nicht auf den ersten Blick erhellt, so ist er doch insofern außerordentlich groß, als er uns von allen Vorurteilen befreit und den geeignetsten Weg ebnet, unseren Geist von den Sinnen abzulenken. Schließlich aber bewirkt er, daß man an dem, was man alsdann als wahr erkannt hat, niemals wieder zweifeln kann" (S. 7)[23]). Das Denken ist so vorherrschend in ihm, daß es mit richterlicher Gewalt über alles andere, vor allem über die sinnliche Wahrnehmung, ausgestattet wird. Der Gedanke hat stets den Vorrang, und nicht der sinnlichen Erfahrung entstammen seine Inhalte, sondern einer unmittelbaren Erfassung durch den Verstand (S. 26)[23]). Was klar und deutlich eingesehen werden kann, ist wahr. Das klare Denken also erfreut sich unmittelbarer Gewißheit (S. 28)[24]). Dieser Nachweis genügt der eigenen Überzeugung Descartes'. Um aber die absolute Gewißheit des Denkens zu ganz allgemeiner Anerkennung zu bringen, bedient er sich der Autorität Gottes (Med. III). So macht er die Sicherstellung der Begriffe Gottes und der Seele zum Fundament seines Systems. Aber nicht als Axiome des Glaubens nimmt er sie hin, er verleiht ihnen ihre Berechtigung erst durch rationales Beweisverfahren. Es zeigt sich eben durchgehend, daß in dem Erleben des Philosophen alles von außen Kommende sowie alles Gefühlsmäßige als für ihn äußerst labil eine untergeordnete sekundäre Rolle spielt, während das Denken unumschränkt den ersten Platz beansprucht. So hält er auch die Fragen nach Gott und der Seele für die wichtigsten von denen, die eher mit Hilfe der Philosophie als der Theologie zu erörtern seien. Denn „alles, was wir von Gott wissen können, läßt sich durch keine anderen Gründe dartun als die, die wir aus unserem eigenen Geiste entnehmen"[25]). Dementsprechend hält er es für seine Aufgabe zu zeigen, „inwiefern Gott leichter und sicherer zu erkennen ist, als die Dinge der Zeitlichkeit"[25]). Und in der dritten Meditation zeigt er den Weg: „Ich will jetzt meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken, auch die Bilder der körperlichen Dinge sämtlich aus meinem Bewußtsein tilgen, oder doch, da sich dies wohl kaum tun läßt, sie als eitel und falsch gleich nichts achten; ich will mich nur mit mir selbst unterreden, tiefer in mich hineinblicken und so versuchen, mich mir selbst nach und nach bekannter und vertrauter zu machen" (S. 27). Worin liegt nun die

23) Meditationes de prima philosophia, Übers. nach A. Buchenau, Philosophische Bibliothek, Bd. 27. Leipzig 1915.

24) ebenda.

25) Widmungsschreiben Descartes' an die Sorbonne. Bei A. Buchenau, Philosophische Bibliothek Bd. 27, S. X.

größere Gewißheit der Existenz Gottes gegenüber der der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt? Weil der Verstand eine adäquate Ursache setzen muß für das Vorhandensein der Idee von Vollkommenheit, einen Schöpfer für das Geschöpf, dafür ist das Dasein Gottes anzunehmen. Das von dem Schöpfer Abhängige dagegen, die Mannigfaltigkeit der Dinge, enthält nichts Zwingendes für den Verstand. Eine in diesem Maße ausgeprägte Vorherrschaft des Gedankens über alle anderen Erlebnisinhalte finden wir als typisch für S_2. Nur wo in dem Verhältnis vom Subjekt zur Außenwelt das Subjekt das Ausstrahlende ist, kann die Selbständigkeit der Umwelt so weit in Zweifel gezogen werden. Und auch in der Fähigkeit, vom subjektiven Wahrnehmen und Empfinden so weit zu abstrahieren, zeichnet sich die S_2-Struktur vor allen anderen aus. In diesem Punkt zeigt sich die hervorragende Bedeutung Descartes' für die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft in ihrem theoretischen Teile.

Nachdem der Philosoph die Gedanken als das allein in unserer Gewalt Stehende erkannt hat, beschließt er, sein Leben nach Methoden zu regeln. Er wählt Prinzipien, die sein Wahrheitsstreben in sicheren Schranken halten sollen. Ihn beseelt ein mächtiger Drang nach Erkenntnis als dem höchsten irdischen Gut. Sein gesamtes Fühlen und Wollen zentriert sich um das eine Ziel einer „Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection", wie er den Titel seines Discours ergänzen möchte (à Mersenne, mars 1636). Denn vom Denken und Erkennen verspricht er sich den vollkommensten Zustand des Menschen. „La Sagesse cartésienne situe sa propre perfection dans la qualité d' un esprit, qui, possédant les premiers principes, est toujours capable de réengendrer en soi le système entier des sciences et de la morale" (p. 93)[26]. Aus dem richtigen Urteil folgt nach seiner Anschauung ohne weiteres auch das rechte Handeln. Ethik und Erkenntnistheorie berühren einander, indem Erkennen zur Vervollkommnung führt, höchste Erkenntnis bereits Vollkommenheit ist. „Ainsi, dès le premier moment de la doctrine, l'exercice de la pensée théorique est déjà moralité (p. 226)[26]. So zeigt die Geisteshaltung der modernen Naturwissenschaft in ihrer Geburtsstunde noch einen Zug des integrierten Welterlebens, in dem Erschautes und Werte sich innig durchdringen[27]. Zur Erforschung der Wahrheit bedarf es notwendig der Methode[28]. Zulässig sind allein die Geistesfunktionen der Intuition und der Deduktion, wobei er unter Intuition unmittelbare Einsicht in die Gewißheit logischer und mathematischer Axiome, unter Deduktion die Ableitung aus diesen intuitiv erfaßten Prinzipien versteht (Regeln III)[29]. Wenn das Kriterium der klaren und deutlichen Einsicht

26) E. Gilson, Discours de la méthode, commentaire. Paris 1925.

27) Vgl. E. R. Jaensch, Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit. O. Elsner, Berlin 1929.

28) Regeln zur Leitung des Geistes, Übers. n. A. Buchenau, Philos. Bibliothek, Bd. 26 a. Regel IV.

29) ebenda.

berücksichtigt wird, sieht Descartes in seiner deduktiven Methode ein Hilfsmittel, auch den mittelmäßigen Geist aus eigener Kraft all das finden zu lassen, was sonst durch die scharfsinnigsten Köpfe nur gefunden werden kann [30]). In konsequenter Durchführung finden wir seine Methode in den „Principia philosophiae". Dort unternimmt er, aus der Gewißheit Gottes unter Anwendung einiger mechanischer Prinzipien die ganze Erscheinungswelt mit all ihren Einzelheiten und Eigentümlichkeiten abzuleiten. Interessant ist die Entstehung dieses Weltbildes von so grandioser Einheitlichkeit. Sie gewährt uns zugleich einen Einblick in die Forschungsweise des Philosophen. Als er von der in Rom (am 20. März 1629) [31]) beobachteten Erscheinung der Nebensonnen hörte, beschäftigte er sich mit der Frage der Meteore im allgemeinen, um die Gesetze zu finden, die ein solches Phänomen ermöglichen. Daran schließt er weitere Betrachtungen und kommt schließlich dazu, ein ganzes Weltsystem entstehen zu lassen. Er konstruiert es als allgemeines Schema und weist zum Schluß auf die Wirklichkeit als ein Spezialbeispiel zu seinen allgemeinen Regeln. So sucht er stets im Einzelfall das Allgemeine, die Grundprinzipien und stellt in deduktiver Ableitung die Tatsache als einen Sonderfall einer generellen Wahrheit dar. Golius, ein holländischer Gelehrter, vergleicht die Behandlung des Lichtbrechungsgesetzes von Descartes mit der von Snellius und stellt fest, daß Descartes aus Prinzipien und Ursachen ableitet, während Snellius von den beobachteten Tatsachen ausgeht [32]). Das Grundprinzip muß so allgemeiner Art sein, daß die Erscheinung sich daraus ableiten läßt; denn Descartes will ja die Dinge der Erfahrung als Wirkungen aus ihren Ursachen ableiten (S. 9 u. S. 65) [33]). Nicht die Erforschung der Tatsache als solcher interessiert ihn, sondern daß durch sie in Erscheinung tretende invariante Gesetz. Die Kenntnis der Gesetze setzt schließlich den Menschen in den Stand, deduktiv, verstandesmäßig eine Wirklichkeit zu erschaffen. Darin besteht für Descartes der Reiz des Philosophierens. Nicht wie die Welt entstanden *ist*, sondern wie sie dem menschlichen Verstande gemäß hat entstehen *können*, ist die Formulierung des Problems. „Wenn man auch vielleicht auf diese Weise erkennt, wie alle Naturkörper haben entstehen *können*, so darf man daraus doch nicht folgern, daß sie wirklich so gemacht worden sind. — Ich gebe diese Wahrheit bereitwilligst zu, und ich bin zufrieden, wenn die von mir erklärten Ursachen derart sind, daß alle Wirkungen, die sie hervorzubringen vermögen, denen gleich sind, die wir in den Erscheinungen bemerken, ohne daß ich mir deshalb den Kopf zerbreche, ob diese auf diese oder eine andere Weise hervorgerufen sind" (S. 246) [34]). Dem ratio-

30) Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht. Philos. Bibliothek, Bd. 26 a.
31) Oeuvres t. XII, p. 145.
32) ebenda, p. 195.
33) Principia philosophiae, Übers. n. A. Buchenau, Philos. Bibliothek, Bd. 28.
34) ebenda.

nalen Oberbau gemäß richtet sich das Interesse des Philosophen auf eine restlose Erfassung der Wirklichkeit durch den Verstand. Gefühls- und Gemütsinhalte bleiben außerhalb jeder Betrachtung. Das Unendliche findet keine Berücksichtigung, „denn bei unserer eigenen Endlichkeit wäre es verkehrt, wenn wir versuchten, etwas darüber zu bestimmen und es so gleichsam endlich und begreiflich zu machen" (S. 9)[34]). Der Bereich der empirischen Wirklichkeit dagegen ist dem Verstande ohne Einschränkung zugänglich. Ja, es ist das Ziel des Philosophen, in diesem Gebiet alle Bewunderung und alles Staunen aufzulösen in die Einsicht eines naturnotwendigen Zusammenhangs. Weder am Himmel noch in der menschlichen Seele wird der Mensch in Zukunft Ursache zur Verwunderung finden, nachdem alles in die Naturgesetzlichkeit eingeordnet ist (de l'arc-en-ciel, t. VI, u. des passions de l'âme humaine, t. V)[35]). Erstaunen und Verwunderung sind nach Descartes Zeichen eines Mangels an Verstand. Nur seine neue Methode, sein Universalinstrument, alle Erscheinungen analytisch auf wenige Prinzipien zurückzuführen, erfüllt ihn mit wahrer Begeisterung. Fast berauscht er sich an den Gedanken, daß die Mechanik die Menschen zu „maîtres et possesseurs de la nature" machen, daß eine aus eingehender Kenntnis der Anatomie erwachsene Medizin den Menschen zur Verlängerung seines Lebens befähigen wird (t. VI, p. 62)[35]). So wird die Welt zum Instrument, auf dem der Kundige spielen und nach Belieben seinen Ideen Ausdruck verleihen kann. Vielleicht äußert sich auch darin ein Zug der projektiven S_2-Natur, die immer dazu neigt, die gegebene Wirklichkeit nach subjektiven Gesichtspunkten zu formen, ja umzumodeln. Die Autonomie des Geistes erleidet keinerlei Einschränkung, da von der Annahme einer sittlichen oder sinnvollen Weltordnung ganz abgesehen wird. In einer Gegenüberstellung von Descartes und Kant als typischer Vertreter französischer und deutscher Volkheit sagt Wechssler: „Der Franzose sucht in der Welt sich selbst, der Deutsche in seinem Ich die Welt. — Der Franzose nimmt das, was er außerhalb gesichert glaubt, als feste Größen hin, um seinen Platz als Herrscher eines überschauten und klar geordneten Ganzen festzuhalten. Der echte Deutsche nimmt das, was er in seinem Herzen sich aufgegeben fühlt, als einen ersten festen Ausgangspunkt, um sich im überlegenen Weltall verehrend, forschend, fühlend zu behaupten. Der eine läuft Gefahr, daß ihm lebendiger Dinge Wesenheit entschlüpft. Der andere muß fürchten, daß ihm der überreiche Strom der Kräfte und Erscheinungen im eigenen Innern durcheinander fließt" (S. 352 f.)[36]). Die so beschriebenen Geisteshaltungen können wir als projektiv und rezeptiv einander gegenüberstellen, um an diesem Gegensatz die Autonomie der raison beim Projektionstypus um so heller zu beleuchten. Wenn wir Descartes' Weltbild nach Aufbau und Ziel überschauuen, so erscheint es als aus dem Erleben der S_2-Struktur heraus erwachsen.

35) Oeuvres.
36) E. Wechssler, Esprit und Geist, Bielefeld und Leipzig 1927.

Wir können nun dazu übergehen, die Rolle des Kausalprinzips innerhalb dieses philosophischen Systems näher zu untersuchen. Der Begriff der Ursache gehört nach Descartes zu den Ideen, die den Menschen unmittelbar von Gott gegeben sind und deren Ursprung für die Geltung in der Sinneswelt bürgt. Nach dem Grundsatz: ex nihilo nihil fit baut Descartes sein ganzes Weltbild auf. Gott allein ist die wahre Ursache von allem. Aus Gott sind alle Dinge ableitbar nach der Methode, die Kenntnis der Wirkungen aus der Kenntnis der Ursachen zu gewinnen (S. 9)[37]). Aus dem Primat der Bewußtseinswelt ergibt sich, daß bei Descartes das logische Moment der Kausalität im Vordergrund steht. Indem er die notwendige Begreiflichkeit des kausalen Zusammenhangs fordert, befreit er den gewöhnlichen Kausalbegriff von allen Elementen, die ihm aus Erfahrung und Wahrnehmung anhaften, z. B. von dem Zeitverhältnis. „Alles Geschehen muß verstandesmäßig erkennbar, die Wirkung somit aus der Ursache durch begriffliches Denken heraus analysierbar sein" (S. 14)[38]). So wird das Verhältnis von Ursache und Wirkung, das ursprünglich eigentlich aus einem Zusammenwirken von Subjekt und Objekt in der Erfahrung stammt, behandelt wie die rein abstrakt-logische Beziehung von Grund und Folge. In allem Naturgeschehen unterscheidet nun Descartes eine allgemeine und eine besondere Ursache (S. 48)[37]). Die allgemeine Ursache ist Gott, die besondere ist stets durch einen in Bewegung oder Ruhe befindlichen Körper in unmittelbarer Berührung gegeben. Die Schwierigkeit liegt nun in der Einwirkung des Geistigen auf das Körperliche. Bei der scharf betonten Verschiedenheit von res cogitans und res extensa[39]) ist namentlich auch beim Menschen eine psychophysische Wechselwirkung gar nicht denkbar. Auf den geistigen Kausalzusammenhang kann Descartes jedoch nicht verzichten, ohne die Grundlage seines Systems zu erschüttern, die Naturkausalität aber braucht er zur Durchführung seines universalen Mechanismus. In dieser Inkonsequenz zeigt sich der Autismus des logisch konstruierenden Verstandes. Eine weitere Abstraktion von der Wirklichkeit liegt in der Forderung, daß die Ursache mindestens so viel enthalten muß, als in der Wirkung zum Vorschein kommt, insofern dadurch eine Bereicherung des Geschehens im Sinne von Entwicklung von vornherein ausgeschlossen erscheint (S. 13)[40]). Logische Ableitung und Demonstration sind dem Philosophen eben wichtiger als die Berücksichtigung aller Einzelheiten der gegebenen Wirklichkeit. Deshalb führt er das bunte Naturgeschehen über in einen in seinen Eigenschaften quantitativ erfaßbaren Bewegungszusammenhang (S. 32 f.)[41]). Da das Wesen der Körper in der Ausdehnung besteht, so erschöpft sich alles empirische

37) Principia philosophiae, n. A. Buchenau.
38) E. Wentscher.
39) Vgl. Princ. phil. b. Buchenau, S. 21.
40) E. Wentscher.
41) Princ. phil., nach Buchenau.

Sein in Ausdehnung und Bewegung und die Beeinflussung der Körper untereinander in der Übertragung von Bewegung durch Druck und Stoß. Damit bleibt kein Raum mehr für eine causa finalis. Zwecke interessieren den Philosophen nicht, Gottes Absichten sind für unsern endlichen Verstand nicht faßbar. „Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, die Zwecke zu untersuchen, die Gott sich bei der Schaffung der Welt gesetz hat, und wollen die Untersuchung der Zweckursachen gänzlich aus unserer Philosophie verbannen" (S. 10)[42]). Descartes' Methode erfaßt in Wahrheit nur die unteren Schichten der Wirklichkeit, den Bereich des Organischen schon unvollkommen. Daher erweist sich das analytische Verfahren als besonders fruchtbar in seiner Anwendung auf Physik und anorganische Chemie, soweit sie theoretisch-mathematisch erklärt werden. Für die Forschung auf diesen Gebieten aber ist das Kausalprinzip ein notwendiges Postulat und Arbeitsprinzip, insofern die Annahme seiner ausschließlichen Geltung kein Geschehen als zufällig hinnimmt, sondern nach systematischer und logischer Erfassung strebt. Daraus erklärt sich die grundlegende Bedeutung der cartesianischen Methode für die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft. Das Bestreben, von den Modifizierungen der Umweltgegenstände durch die Sinne abzusehen, bietet die notwendige Voraussetzung für den Aufbau eines rein physikalischen Weltbildes in modernem Sinne. Das Unzureichende der Methode zur Erfassung der höheren Schichten des Realen zeigt sich schon darin, daß eine kausale Ableitung alles Geschehen aus Gott in Wirklichkeit nicht erreicht worden ist[43]). Die Einstellung, nur das für wahr zu halten, was verstandesmäßig erkannt und bewiesen werden kann, ist zwar notwendige Bedingung für eine wissenschaftliche exakte Forschung, d. h. für den Weg, vom Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten, bedeutet aber immer eine Abstraktion von der Fülle der Gegebenheiten. Die Annäherung an das Wirkliche bleibt naturgemäß eine begrenzte und einseitige. So wird die Vollständigkeit eines Weltbildes davon abhängen, wieviel Seiten und Kategorien des Realen berücksichtigt sind. Weil alle psychischen Strukturen gewissen Schichten der Wirklichkeit entsprechen, bringen sie auch alle Wirkliches zum Ausdruck. Durch das Vorherrschen einer Strukturform wird keine Verfälschung bedingt, wohl aber durch eine Aussonderung und Betrachtung nur gewisser Seiten des Realen die Einheitlichkeit, aber auch die Einseitigkeit der Auffassung begünstigt.

II. Hobbes

Im empirischen Teil sahen wir, wie beim S-Typus unter vorwaltender sthenischer Komponente das rationale Element zu absoluter Herrschaft erhoben werden, ja zu höchst autistischem Verhalten ge-

42) Princ. phil. nach A. Buchenau.
43) Vgl. E. Wentscher, Seite 19.

genüber dem Realen führen kann. Auf philosophischem Gebiet äußert sich dieser Autismus stärker noch als bei Descartes in der radikalen Systematisierung der Wirklichkeit bei Hobbes. Wendet jener die mathematisch-mechanische Betrachtungsweise nur auf die unteren Schichten der Wirklichkeit an, so begreift Hobbes auch noch das Seelenleben des Menschen ein.

Eine nähere Betrachtung der Persönlichkeit des Philosophen möge versuchen, die Motive dieses Verhaltens zu entwickeln. Nach den überlieferten Schilderungen war er von feinem Körperbau und zarter Haut (S. 53), bis zu seinem 40. Lebensjahre kränklich. Sein tiefschwarzes Haar trug ihm bei seinen Mitschülern den Namen „Krähe" ein (S. 4)[44]). Wenn er sprach, wurden seine Augen so lebhaft, „als ob eine lebendige Kohle darin funkelte" (S. 53)[44]). Ein unermüdliches Streben galt der Ausbildung seines Denkens und Wissens. Den Hang zum Grübeln zeigte schon der frühreife Knabe, von dem der ältere Bruder erzählt: „er versteckte sich in eine Ecke und lernte seine Lektion im Augenblicke auswendig" (S. 4)[44]). Aber er war „nie Stubengelehrter, sondern ritterlichen Übungen geneigt, ein Mann von Welt, in der Jugend gesellige und sinnliche Freuden nicht fliehend" (S. 53)[44]). Er war frieden- und ruheliebend, und doch streitbar um seiner Gedanken, seiner Einsichten willen; von reizbarem Naturell, ungeduldig gegen die anmaßende Unwissenheit; zäh, hartnäckig, eigensinnig im einmal liebgewonnenen Meinen, auch im Irrtum (S. 55 f.)[44]). Seine Sehnsucht nach Ruhe mochte einem verzehrenden inneren Kampf entspringen, denn er war eine „leidenschaftliche und innerlich unruhige Natur, die auch auf dem engeren Gebiet der wissenschaftlichen Arbeit durch literarische Eifersucht und zahllose bis an das Ende seines Lebens dauernde polemische Auseinandersetzungen den Frieden sich zerstörte. In ihm lebte auch auch etwas von dem düsteren Temperament" seines jähzornigen Vaters (S. 377)[45]). Seine Feder war eine scharfe Waffe gegen die Vormundschaft der Kirche und für den Gedanken der absoluten Staatssouveränität. Seine Kämpfernatur war in der Polemik rücksichtslos und scheute keine Angriffe (vgl. Einleitung Seite 3)[46]). Aber er war keine Märtyrernatur. Die Sehnsucht nach Ruhe verscheuchte ihn aus den politischen Wirren Englands nach Frankreich und trieb ihn nach 11 Jahren aus den gleichen Gefahren in Paris wieder in die Heimat. Eine lebenslängliche Pension ermöglichte ihm ein unabhängiges Dasein und ausschließliche Beschäftigung mit seinen Interessen. Er habe fast nichts anderes in seinem Leben getan und nicht viel anderes zu tun gehabt, als über das menschliche Denken und Wollen und über andere Fragen der Naturwissenschaft nachzudenken,

---

44) F. Tönnies, Thomas Hobbes, Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. II, Stuttgart. 2. Aufl.

45) M. Köhler, Die Naturphilosophie Th. Hobbes in ihrer Abhängigkeit von Bacon. Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. XV, Berlin, 1902.

46) Thomas Hobbes: Grundzüge der Philosophie, I. Lehre vom Körper, Übers. n. M. Frischeisen-Köhler, Phil. Bibliothek, Bd. 157.

äußert er sich in einem Brief (S. 55)[47]). Praktisch hat er sich in Fragen der Naturwissenschaft nie betätigt, er lehnte die Experimente Bacons (p. 12 f.)[48]) und Boyles (S. 48)[47]) ab und zog die Theorie der Bewegung vor, die er in einseitiger Verfolgung zum Prinzip seiner Methode machte. Seine Begabung lag weder auf naturwissenschaftlichem noch mathematischem Gebiet. So trug er schöpferisch zur Naturerkenntnis nicht bei, sondern verharrte in manchem auf überholten Standpunkten. Er gelangte z. B. in seinen astronomischen Anschauungen nicht zur Annahme der Keplerschen Gesetze und hatte auch kein Verständnis für die analytische Geometrie des Descartes und die Ausbildung der algebraischen Methode durch Wallis (S. 372)[49]). Sein Hauptinteresse galt der Politik, zu deren Verständnis er mit Vorliebe geschichtliche Studien trieb. Im allgemeinen las er, wie auch Descartes, wenig. Er besaß nur einzelne Bücher, darunter vornehmlich antike Schriftsteller: Homer, Virgil, Xenophon. Er pflegte zu sagen: „if he had read as much as other men, he should have known no more than other men" (p. 65)[50]). So zeigte er, wie der französische Philosoph, eine Aktivität des eigenen Denkens, die ihn zu einer Hingabe an fremde Ideen und Interessen gar nicht kommen ließ. Er war eben in erster Linie „a born logician" (p. 70 ff.)[50]). Die Dichtung beschäftigte ihn nur, soweit sie historisch oder episch war; für lyrische, phantasiereiche oder mystische Gedanken hatte er keinen Sinn. Mit 14 Jahren hatte er bereits eine Übersetzung der Euripideischen Medea (p. 18)[51]) in lateinischen Jamben hergestellt, und im Alter von 87 Jahren gab er noch die Übersetzungen des ganzen Homer in gereimten Jamben heraus, mit einer Einleitung über die Vorzüge der Epik (S. 50)[52]). Seinen flüssigen und eleganten Stil sowie seine Gelehrsamkeit zeigt seine Thukydides-Übersetzung, das Werk mehrerer Jahre (S. 7)[53]). Wie er das Maß als die Idee der Kunst erkannte, so wußte er auch, durch Überlegung seine eigene Natur in den Grenzen des Maßes zu halten. So wird berichtet, daß er noch in seinem hohen Alter sein Leben zwischen Wanderungen, Ballspiel, anderen Übungen und Abhärtungen des Körpers, Besuchen in den Gemächern der einzelnen Familienglieder seines Patrons, Studien in tiefer Stille und Einsamkeit, Spielen auf der Baßgeige und sogar heimlichem Solosingen bei Nacht, regelmäßig eingeteilt hatte (S. 51)[53]). Die Konsequenz seiner Methode zeigt sich hier auch in der Lebensführung. Diese Fähigkeit der rationalen Regelung des Lebens mochte ihm die Anpassung an französisches Wesen erleichtern — vielleicht lag auch eine Wesensverwandtschaft vor — jeden-

47) F. Tönnies.
48) L. Stephen, Hobbes (English Men of Letters) London 1904.
49) M. Köhler, Die Naturphilosophie des Th. Hobbes in ihrer Abhängigkeit von Bacon.
50) L. Stephen.
51) Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis Philosophi Vita. Carolopoli 1681.
52) F. Tönnies.
53) F. Tönnies.

falls hat sich Hobbes in Frankreich sehr wohl gefühlt und fast 20 Jahre seines Lebens dort verbracht. Auch die Franzosen schätzten ihn und verehrten ihn fast schwärmerisch, wogegen Hume in Paris nie warm geworden ist (S. 65)[54]). Im Kreise um den Pater Mersenne in Paris hatte Hobbes warme Freunde, und er war nicht wenig stolz auf den Ruhm, den er in Frankreich genoß (S. 45)[53]).

Versuchen wir, die Persönlichkeit des Philosophen zu einer der Grundformen menschlichen Seins in Beziehung zu setzen, so scheinen die überlieferten Züge für eine Verwandtschaft mit der sthenischen Unterform des S-Typus zu sprechen. Das tiefschwarze Haar, das bei einem Engländer fremdrassige Abstammung vermuten läßt, die Lebhaftigkeit der Sprache und Gebärden, die Beherrschung aller psychischen Funktionen durch das Denken sind typische Merkmale der S-Struktur. Die sthenische Komponente äußert sich im allgemeinen in großer, nicht nur intellektueller, sondern willensmäßiger Aktivität und starkem Autismus. Beide Eigenschaften finden wir in dem Denker vereinigt. Aus der willensmäßigen Aktivität entspringt seine kämpferische und aggressive Haltung gegenüber jeglicher Macht, die den Intellekt zu beschränken droht. Der Historiker Rymer preist Hobbes als einen Mann, der weder auf eine Schule, noch auf eine Sekte, noch auf eine Partei, noch auf irgendwelche Lehrer jemals geschworen habe (S. 45)[55]). Er wagt den Kampf gegen den Klerus entgegen der allen Kampf vermeidenden Natur Descartes'. In radikaler Opposition lehnt er alle unmittelbaren Gefühle, alles Mystische, Religiöse ab als Fehlerquellen für die Erkenntnis. Aber in seiner gewaltsamen Unterdrückung konnte das Nichtrationale selbst für Hobbes etwas Unheimliches, Quälendes gewinnen. So vermochte er sein Leben lang nicht, sich von der Furcht vor Gespenstern an dunklen Orten freizumachen, eine Erscheinung, die beim ausgesprochenen S-Typus sehr oft beobachtet wird[56]) (und hier der in den S-Typus stets eingebetteten S_1-Komponente mit ihrer a n g s t v o l l e n Phantasie entstammt). Weitere Merkmale der S-Struktur: Neigung zum Formalismus wie gewaltsame Normierung der Wirklichkeit zeigt am deutlichsten sein philosophisches System. Es ist eine meisterhafte geschlossene Konstruktion zur logischen Grundlegung seiner politischen Ideen. Das Ziel ist Entwicklung einer Staatsordnung auf der Grundlage einer unanfechtbaren Wissenschaft. Dieses Ziel bestimmt nun Gegenstand und Methode des Systems. Das Problem, die Prinzipien des Rechtes aus dem Wesen des Menschen durch strenges Denken abzuleiten, führte ihn auf den Willen und seine Ursachen und so schließlich auf die Wahrnehmung. Die Anregung zu dieser Überlegung empfing er durch eine Unterhaltung in der Gesellschaft von Gelehrten, die über das Wesen der Wahrnehmung nichts zu sagen wußten. „Von dem Augenblick an dachte er oft über die Ur-

54) Vgl. R. Metz, David Hume, Leben und Philosophie, Stuttgart 1929.
55) F. Tönnies.
56) Vgl. H. Weber, Experimentell-strukturpsychologische Untersuchung über das Denken und die Denktypen. Ztschr. f. Psychol. 116.

sache der Wahrnehmung nach und kam von ungefähr auf den Gedanken: wenn die körperlichen Dinge und ihre Teile alle in Ruhe wären, oder immer durch ähnliche Bewegung bewegt würden, dann müsse aller Unterschied der Dinge und folglich alle Wahrnehmung aufgehoben werden; darum müsse die Ursache aller Dinge in einer Verschiedenheit der Bewegungen gesucht werden; und dieses wurde sein erster Grundsatz. Daraufhin erst wurde er, um die Verschiedenheiten und Beziehungen der Bewegungen zu erkennen, auf die Geometrie hingeführt“ [57]). Der Gedanke eines allumfassenden Mechanismus mußte seinem Streben nach einer einheitlichen Methode willkommen sein, er ließ den Gedanken nicht mehr los und gestaltete nun die Welt der lebenden und toten Körper zu einem den mechanischen Prinzipien entsprechenden einheitlichen Naturreich. In der Entstehung dieses philosophischen Systems offenbart sich die Grundtendenz des S-Typus: Projektion von Innenweltinhalten in die Außenwelt. So wird hier der Welt der Dinge eine Gleichartigkeit zugrunde gelegt ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Objektbereiche. Aus der Tatsache, daß das System trotzdem absolute Gültigkeit beansprucht, ergibt sich, daß eine Idee in dem Philosophen tieferen Widerhall findet, als die stetige Einwirkung der empirischen Wirklichkeit. Nur so ist es verständlich, daß sich in der Wahl der Prinzipien und der Methode die Idee wirkungsmächtiger erweist als das objektiv Reale. So allein ist aber auch ein geschlossenes und einheitliches System nur konstruierbar. Wo die Welt der Dinge ihre Mannigfaltigkeit und Eigenart im Erleben des Subjekts behauptet, wird vergebens um ein geschlossenes Gedankengebäude gerungen. Wir werden das näher bei Schleiermacher sehen. Alle Gebiete der Erfahrung, die in Widerspruch zu Prinzip und Methode stehen, werden von der S-Struktur vernachlässigt oder ihre Realität wird abgeleugnet. Auch das ist nur möglich, wenn in der gegenseitigen Kohärenz das Subjekt die Außenwelt überstrahlt. Die Hauptpunkte seines Systems hatte Hobbes bereits festgelegt: die nominalistische Logik, den universalen Materialismus in der Körperlehre, die naturalistische Anthropologie und das Staatsideal der absoluten Souveränität, als ihm noch die erkenntnistheoretische Grundlegung fehlte [58]). Das Suchen nach einer unfehlbar konstruierenden Methode führte ihn zur Beschäftigung mit Mathematik und Naturwissenschaften. Daß er zunächst hauptsächlich die Form der mathematischen Deduktion schätzte, zeigt M. Köhler an dem „kurzen Traktat von ersten Prinzipien“, einer der ersten Schriften des Philosophen [59]), die der äußeren Form nach dem Muster des Euklides entsprechend abgefaßt ist, inhaltlich aber noch von der nichtmathematischen Naturphilosophie der Spätscholastik

57) Thomae Hobbes Vita p. 14 f.

58) Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie, Bd. III, Seite 253, 12. Auflage 1924.

59) Thomas Hobbes, Grundzüge der Philosophie: Übers. n. Köhler, s. Einleitung S. 10.

und Renaissance beherrscht ist. Als Hobbes dann durch Galilei die Anwendung der Mathematik auf die Physik kennenlernte, mochte seine Bewunderung für die mathematische Methode noch bestärkt werden.

Es gibt für Hobbes schlechthin nichts absolut Feststehendes, das sich nicht berechnen läßt. Daraus bestimmen sich Gegenstand und Aufgabe seiner Philosophie. „Die größte Bedeutung der Philosophie liegt nun darin, daß wir die vorausgeschauten Wirkungen zu unserem Vorteil nutzen und auf Grund unserer Erkenntnis nach Maß unserer Kräfte und unserer Tüchtigkeit absichtlich zur Förderung des menschlichen Lebens herbeiführen können. Denn die bloße Überwindung von Schwierigkeiten oder Entdeckungen verborgener Wahrheiten sind nicht so großer Mühe, wie sie für die Philosophie aufzuwenden ist, wert. Alle Spekulation geht am Ende auf eine Handlung oder Leistung aus" (de corpore; S. 31)[60]. Das Philosophieren ist also nicht Selbstzweck, es wird in den Dienst der Naturbeherrschung zur Förderung des menschlichen Lebens gestellt. Dementsprechend versteht Hobbes unter Philosophie Vorausberechnung alles Geschehens, er setzt Philosophie gleich Naturwissenschaft, verzichtet auf jede Metaphysik und beschränkt die Philosophie auf das Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren. Da sich zur Erforschung dieses Bereiches die Kategorie der Kausalität am fruchtbarsten erweist, macht Hobbes das Kausalprinzip für die Erscheinungen und den Satz vom Grunde für ihre logische Erfassung zu uneingeschränkt und allein gültigen Prinzipien des Philosophierens. „Philosophie ist die rationelle Erkenntnis der Wirkungen oder Erscheinungen aus ihren bekannten Ursachen oder erzeugenden Gründen und umgekehrt der möglichen erzeugenden Gründe aus den bekannten Wirkungen" (de corp.: S. 28). Rationelles Erkennen besteht für Hobbes im Addieren und Subtrahieren. Naturgemäß sind nicht alle Gebiete der Erfahrung mit diesen Kategorien zu erfassen. Hobbes schaltet sie daher als unerforschbare Gegenstände aus. „Daher schließt die Philosophie von sich die Theologie aus, ich meine die Lehre von der Natur und den Attributen Gottes, des Ewigen, Unerschaffenen, nicht zu Erfassenden, in welchem nichts zusammengesetzt, nichts geteilt und nichts von Entstehung erkannt werden kann. — Sie schließt weiter die Geschichte sowohl der Natur als auch der Politik aus, — weil ihr Wissen nur auf Erfahrung oder Autorität, aber nicht auf wissenschaftliche Berechnung sich gründet" (de corp.; S. 34). Das Studium der Geschichte der Natur und der Politik hält er zwar für nützlich und für unentbehrlich, aber als mathematisch und logisch nicht erfaßbar können sie zum Aufbau eines logisch geschlossenen Systems nicht beitragen. Schaltet Hobbes die Metaphysik von vornherein als Gegenstand der Philosophie aus, so stellt ers ich andererseits doch auch nicht auf den Boden der Empirie. Die Erfahrung ist nicht unmittelbar gewiß, ihr Wahrheitsgehalt muß erst logisch erschlossen

60) Thomas Hobbes, Elementa philos., Citate nach der Übersetzung von M. Frischeisen-Köhler, Philos. Bibliothek, Bd. 157, 158.

werden (vgl. de corp.: S. 84). „Sinneswahrnehmung und Gedächtnis sind nicht durch rationelles Schließen erworben, also keine Philosophie. Erfahrung ist nichts anderes als Gedächtnis, der praktische Verstand oder die Voraussicht in die Zukunft nichts anderes als die Erwartung von Dingen ähnlich solchen, deren Erfahrung wir schon gemacht haben, so darf man auch den praktischen Verstand nicht für Philosophie halten. Unter rationeller Erkenntnis vielmehr verstehe ich Berechnung" (de corp.; S. 28). Damit sind die Bedingungen gegeben, deren Erfüllung Hobbes von einem Objekt der Philosophie verlangt. Nun handelt es sich um die Durchführung der Methode zur Erreichung des Zieles, das Hobbes vor Augen hat. Aus dem Angeführten geht bereits hervor, daß die Art der Betrachtung rein rational ist. Zum Experimentieren nicht geneigt, zieht Hobbes die konsequente logische Durchführung einer Wahrscheinlichkeit beanspruchenden Theorie vor. Er macht die Mechanik zum Universalgebiet alles Geschehens, auch des Organischen und Psychischen. Veränderung besteht nur in Bewegung (vgl. de corp.; S. 123, 162).

Die Stärke der Hobbesschen Darstellungsweise liegt auf formallogischem Gebiet. Das Formalistische kommt zum klarsten Ausdruck in den Ausführungen über die Namen, den Satz, über Syllogismen und die Methode (de corp.; kap. 2—6). Als Beispiel sei hier angeführt, was er über die methodische Demonstration sagt: „Für die methodische Demonstration ist eigentümlich, 1) Es muß eine wahrhaft innere Folge in ihren Wahrheiten bestehen, den oben dargelegten Gesetzen der Syllogismen entsprechend. 2) Die Prämissen aller Syllogismen müssen aus den ersten Definitionen durch Demonstration folgen. 3)Nach der Definition muß der Lehrende und Beweisende nach derselben Methode vorgehen, durch die er selbst die Wahrheit gefunden hat. Zuerst handelt es sich um die Demonstration der Dinge, die aus den allgemeinen Definitionen unmittelbar folgen. Sodann folgt, was durch einfache Bewegung demonstriert werden kann, worauf die Geometrie beruht; nach der Geometrie dasjenige, was man durch sichtbare Tätigkeiten und Vorgänge wie Stoßen und Ziehen, erklären kann. Sodann folgt die Bewegung der unsichtbaren Teile und ihre Änderungen und die Lehre von den Sinnen, der Einbildung und den Leidenschaften, vornehmlich denen des Menschen, in welcher Lehre die Grundlagen der bürgerlichen Pflichten oder der Staatsphilosophie enthalten sind; diese nimmt in dem System die letzte Stelle ein. Daß aber diese Methode in der gesamten Philosophie angewandt werden muß, läßt sich aus folgenden Gründen erkennen: was an letzter Stelle gelehrt werden muß, läßt sich, wie ich schon sagte, nur demonstrieren, wenn zuvor das klar erkannt und begründet ist, was zuerst zu erörtern ist. Für diese Methode läßt sich außer der Auseinandersetzung über die Elemente der Philosophie — kein anderes Beispiel anführen" (de corp.; S. 94).

So erscheint der universale Materialismus bei Hobbes als logische Konsequenz seiner Methode, alles Wirkliche in eine Kette von Bewegungen aufzulösen. Außer Körpern gibt es für ihn nur Namen, diese

freilich spielen eine große Rolle in seiner Darstellung; sie sind gewissermaßen die Atome seiner Logik, die Einheiten aller logischen Rechnung, denn auch das Denken erschöpft sich nach Hobbes in Additions- und Subtraktionsprozessen, in einer Kombination von Namen (de corp.; S. 29). Auf diese Neigung zum Nominalismus weist W. Dilthey hin mit den Worten: „Mit den Nominalisten seiner Tage sah er in den Begriffen Zeichen, welche einen Inbegriff von Tatsachen repräsentieren. Die Wissenschaft bestand ihm so in der giltigen Verbindung dieser Zeichen durch Urteile“ [61]). Aus empirischen Untersuchungen kennen wir die Neigung zum Nominalismus als eine Eigentümlichkeit des S-Typus, die darin besteht, daß die Symbole, besonders die sprachlichen, sich sehr leicht ablösen von den Gegenständen, die sie bezeichnen, und eine derartige Selbständigkeit gewinnen, daß sie für das Reale selbst eintreten können, ja zum eigentlichen Inhalt des Erkennens werden. Völlige Autonomie erhält das Reich der Begriffe, wenn es sich auch aus jeder ethischen Bindung löst, was bei dem J_2-Typus unmöglich ist, den S-Typus dagegen zu rein intellektueller Betrachtung befähigt. Aus der Einsicht in die Art, wie Hobbes dieses Problem löst, gewinnen wir noch weiteren Einblick in seine Persönlichkeit. Im Mittelpunkt dieser Frage steht Hobbes' Einstellung zum Menschen. Nach Hobbes unterscheidet sich der Mensch von allen Lebewesen nur durch den Verstand, der jedoch bei falscher Anwendung mehr Unheil hervorbringt, als es der Instinkt der Tiere zuläßt. Der menschliche Körper ist einer Maschine zu vergleichen; Empfindungen, Affekte, ja selbst das Denken werden als mechanische Vorgänge dargestellt [62]). Auch der Wille untersteht der allgemeinen Naturkausalität. „Eine Freiheit, die Freiheit von Notwendigkeit wäre, kommt weder dem Willen der Menschen noch dem der Tiere zu. Verstehen wir aber unter Freiheit die Fähigkeit nicht des Wollens, sondern des Ausführens, dann besitzen eine solche Freiheit sicherlich beide, Mensch und Tier, in gleicher Weise, so weit sie überhaupt möglich ist“ (de corp.; S. 176). Nicht daß Hobbes Grenzen des menschlichen Willens aufweist, sondern daß er den Akzent auf das Negative, auf die Unfreiheit legt, ist charakteristisch. Entweder opfert er die Willensfreiheit der Methode, oder die Methode erwächst aus dem Grundgefühl der menschlichen Gebundenheit. Jedenfalls glaubt Hobbes nicht an ein Geistiges im Menschen, das eine Höherentwicklung in Freiheit gewährleistet, sonst würde er die Unangreifbarkeit seiner Methode ja selbst einschränken. An diesem Punkt zeigt sich die Art und Kraft des Motivs, das den Denker zum Philosophieren bewegt. Fichte macht die Willensfreiheit des Menschen zur Voraussetzung; er bedarf ihrer, weil sein Glaube an eine sittliche Entwicklung des Menschen den Schwerpunkt seines Interesses in das metaphysische Reich des Geistes legt.

61) W. Dilthey, Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus etc., Archiv für Philosophie, Bd. XIII, 1900.

62) Vgl. 4. Einwand auf Descartes' Meditationen, Philos. Bibliothek, Bd. 157, S. 195 (Anhang).

Aber Hobbes erkennt nicht einmal die geistige Natur des Menschen in seinem Denkvermögen an und löst damit auch die letzte Verbindung zwischen dem Menschen und dem Göttlichen, die Descartes in den eingeborenen Ideen bestehen läßt (vgl. Hobbes' 10. Einwand auf Descartes' Meditationen: ebenda S. 202 f.). Hobbes' Grundanschauung vom Menschen ist pessimistisch. Wo der recht geleitete Verstand fehlt, sieht er im Menschen die Bestie, die nur mit Gewalt in den Staat einzuordnen ist. Darum fordert er maßlose Staatsgewalt, Freiheit des Herrschers von Staatsgesetzen. Da es ihm immer um die Wohlfahrt des Staates geht, stellt er alle Mittel, die einen Zwang ausüben können, in die Gewalt des Staates, so auch die Religion und die Kirche. „Religion ist nicht Philosophie, sondern Staatsgesetz; und darum ist sie nicht zu erörtern, sondern zu erfüllen" (Elem. phil.: de homine; Phil. Bibl. Bd. 158, S. 48). „Der Mensch oder die Versammlung, welche die Staatsgewalt innehat, ist das Haupt des Staats und der Kirche; denn die Kirche und der christliche Staat sind ein und dasselbe" (Elem. phil.: de cive; Phil. Bibl. Bd. 158, S. 318). Sogar die Universitäten, die nach unserer Auffassung Bildungsstätten des Geistes und damit Pflegestätten geistiger Freiheit sein sollen, verpflichtet Hobbes, um des Landesfriedens willen Staatsinteressen zu verwalten; während zu gleicher Zeit trotz ähnlicher politischer Verhältnisse Spinoza die Abhängigkeit der Universitäten vom Staate als eine Einschränkung des Geistes empfindet[63]). Hobbes kämpft in erster Linie für die Sicherheit des Staates. Sicherheit ist der Zweck, weshalb die Menschen sich anderen unterwerfen, zu einem Staate sich zusammenschließen. Gewährleistet wird sie durch strenge Gerichtsbarkeit. „Zur Erlangung dieser Sicherheit genügt es nicht, daß jeder der zu einem Staat sich Verbindenden mit den Übrigen mündlich oder schriftlich sich vereinigt, nicht zu stehlen, nicht zu töten und ähnliche Gesetze zu beobachten; denn allen haftet die Schlechtigkeit der menschlichen Gesinnung an, und die Erfahrung hat nur zu sehr gelehrt, wie wenig (ohne Furcht vor Strafe) die Menschen durch die getanen Versprechen ihre Pflichten einhalten. Für die Sicherheit muß deshalb nicht durch Verträge sondern durch Strafen gesorgt werden; und genügend Vorsorge ist erst dann getroffen, wenn so hohe Strafen für die einzelnen Vergehen festgesetzt werden, daß aus ihrer Begehung augenscheinlich ein größeres Übel als aus ihrer Unterlassung folgt" (de cive; S. 138 f.).

Es ist bezeichnend für Hobbes' Einschätzung des Menschen, daß er auf Sicherheit so starken Nachdruck legt. Macht, Reichtum, Weisheit weist er einzeln als „Mittel zur Sicherung des Lebens" (de homine; S. 26 f.) nach. Selbst Freundschaft betrachtet er unter diesem Gesichtspunkt. „Freundschaften sind ein Gut, da sie nützlich sind. Denn auch Freundschaften tragen zur Sicherheit bei. — Auch mittelmäßiger Reichtum reicht schon hierfür hin; denn er erwirbt Freundschaften; Freundschaften aber dienen zur Lebenssicherung" (ebenda).

63) Vgl. B. Spinoza, Tractatus politicus: kap. VIII, § 49.

Wir sehen also, daß Hobbes auch religiöse und Gemütswerte in den Dienst seiner Idee stellt. Die Einseitigkeit der Methode, mit deren radikaler Anwendung er den Menschen restlos in den Kausalzusammenhang der Natur einbezieht, führt unweigerlich auf einen Widerspruch, indem der erkennende und den Mechanismus der Natur beherrschende Geist selbst nur als Glied der kausal determinierten, mechanischen Naturvorgänge gewertet wird[64]). Hobbes' Weltanschauung liefert also nur eine perspektivische Ansicht des Weltganzen, deren Annäherung an die Wirklichkeit in den unteren Schichten am größten ist, mit steigender Höhe jedoch abnimmt. Entstehung und Inhalt des Hobbesschen Weltbildes zeigen in den wichtigsten Zügen: in der ausgesprochenen Vorherrschaft des Intellekts, in dem projektiven Charakter der Weltbetrachtung, in der Neigung zum Nominalismus, in der Autonomie der Idee und dem Radikalismus der Methode ohne Rücksicht auf die gegebene Wirklichkeit spezifische Eigentümlichkeiten des S-Typus.

Es bleibt nun noch zu zeigen, welche Rolle das Kausalprinzip in diesem philosophischen System spielt. Hobbes weist ihm einen hervorragenden Platz an durch die Wahl der Methode und seine Auffassung von der Philosophie. „Philosophie ist die wahrhaft rationelle Erkenntnis der Erscheinungen oder Wirkungen aus der Kenntnis ihrer möglichen Entstehung oder Erzeugung und solcher möglichen oder faktischen Erzeugungen, die wir aus der Kenntnis der Wirkungen gewonnen haben. Methode im Studium der Philosophie ist daher der kürzeste Weg, Wirkungen aus ihren bekannten Ursachen oder Ursachen aus ihren bekannten Wirkungen zu finden" (de corp.; S. 77). Damit wird das Kausalprinzip zur Grundlage aller philosophischen Forschung gemacht. Kausalität ist die Kategorie, durch die hier die Wirklichkeit erfaßt werden soll. In der rationellen Betrachtung entspricht ihr im Bereich der Namen und der Logik der Satz vom Gunde, nach Hobbes' mechanischer Deutung des Denkens wohl erst durch Abspiegelung des äußeren Geschehens in physiologischen Gehirnprozessen erzeugt. Da Hobbes alles Geschehen mechanisiert und das Kausalprinzip sich bei der Erforschung der Bewegungsgesetze so überzeugend bewährt hat, kommt eine Untersuchung über den Geltungsbereich dieses Prinzips für ihn gar nicht in Frage. In dem universalen Mechanismus besitzt es absolute Gültigkeit. Die causa formalis und die causa finalis führt er zurück auf die causa efficiens (de corp.; S. 128). Die Zweckursache macht ihm größere Schwierigkeit, insofern sie die mechanische Erklärung auch des organischen Geschehens erfordert und dieses durch die Einbeziehung des Menschen mit Rücksicht auf die politischen Ideen nicht vernachlässigt werden kann. „Die Zweckursache kommt nur für diejenigen Dinge in Betracht, die Empfindung und Willen besitzen; aber auch bei ihnen ist die Zweckursache, wie später zu zeigen ist, nichts anderes als eine wirkende Ursache" (de orp.; S. 128). Der projek-

64) Vgl. hierzu Th. Litt, Ethik der Neuzeit in „Handbuch der Philosophie", 3. Abt. 1931.

tiven Natur gelingt es, auch diese Hindernisse zugunsten der Theorie zu überwinden. Aus der Darstellung des Kausalzusammenhangs ergibt sich, daß die Anwendung des Kausalprinzips bei Hobbes nicht aus einer Einfühlung in das Naturgeschehen erwächst, sondern aus der willkürlichen Wahl eines allgemein anerkannten und seiner Methode angemessenen Prinzips hervorgeht. Wo eine Einfühlung in den Ursachenzusammenhang irgend eines Geschehens stattfindet, liegt der Schwerpunkt auf der wirkenden Kraft, auf dem stetigen Übergang von der Ursache zur Wirkung, und die Beziehung wird dynamisch charakterisiert. Wir konnten diese Art des Erlebens im empirischen Teil der Arbeit in elementaren Schichten des Seelenlebens feststellen, in höherseelischen Bereichen wird sie uns bei Fichte wieder begegnen in der Betonung des Genetischen. Bei Hobbes haben die Begriffe des Wirkens und der Kraft lediglich formale Bedeutung. Nicht der Prozeß in seinem Verlauf steht im Mittelpunkt des Interesses, sondern die Untersuchung von Ursache und Wirkung als seiner Endpunkte. Wirkendes und Bewirktes sind immer zwei Körper, die ihren Charakter als Ursache und Wirkung lediglich durch das vollzählige Zusammentreffen einer Summe zufälliger Eigenschaften erhalten. „Die Ursache aller Wirkungen besteht in bestimmten Akzidenzien der aktiven und passiven Körper; sobald sie vorhanden sind, wird die Wirkung hervorgerufen, fehlt irgend eines von ihnen, so wird sie nicht hervorgerufen. Das Akzidenz nun des aktiven oder des passiven Körpers, ohne welches eine Wirkung nicht hervorgerufen werden kann, heißt ‚causa sine qua non' oder ‚denknotwendige Ursache', wie auch ‚erforderlich um die Wirkung hervorzurufen'. Die Ursache schlechthin (auch vollständige Ursache) ist die Summe aller Akzidenzien in beiden Körpern, dem aktiven und dem passiven, mit deren Gegenwart das Nichteintreten der Wirkung im Augenblick undenkbar ist, deren jedes durch seine Abwesenheit den Eintritt der Wirkung undenkbar macht" (de corp.; S. 120). Da nach Hobbes jede Wirkung in der Übertragung einer Bewegung besteht und Bewegung nur durch unmittelbare Berührung zweier Körper übertragen werden kann, löst sich die Untersuchung des Kausalzusammenhanges auf in eine geometrisch-konstruktive, ja räumliche Betrachtung. Diese durch die ausschließliche Herrschaft des Kausalprinzips geleiteten Gedankenkonstruktionen werden sich der Wirklichkeit im gleichen Maße annähern, wie diese durch die Kausalkategorie erfaßbar ist. Hobbes' Weltbild zeigt, daß die Beschränkung auf die Kausalkategorie eine Beschränkung auf die unteren Schichten der Wirklichkeit bedeutet, daß schon im Gebiet des organischen Geschehens andere Kategorien sich geltend machen. Aber indem so der Wirklichkeit u. a. auch immanente Zweckgesetze abgesprochen werden, wird sie zum gefügigen Werkzeug einer autonom Zweck setzenden ratio. Dieser Vorteil entspricht dem Bedürfnis des Projektionstypus, wogegen eine rezeptive Natur durch die Eigengesetzlichkeit des objektiven Geschehens stärker gebunden ist. Wir konnten auch bei unseren Versuchspersonen der S_2-Struktur die

Tendenz feststellen, alles in ein möglichst einheitliches System zu bringen. Sie rührt daher, daß der S_2-Typus nach allgemein gültigen Gesetzen strebt. Für weite Gebiete der Natur ist die Gültigkeit des Kausalgesetzes und zwar als des obersten Gesetzes gesichert. Der einfachste Weg, zu einem allgemein gültigen Gesetz zu gelangen, ist also der, den Kausalsatz zu erweitern und für ein universelles Gesetz der Welt überhaupt zu erklären. Die Hemmungen, die für andere menschliche Grundformen hier bestehen würden und ihren Grund darin haben, daß der geistigen Welt oder auch der Lebenswelt zugleich mit ihrem höheren Wert auch eine andere Existenzform zugeschrieben wird, bestehen nicht. Die Entscheidung für das Kausalprinzip liegt der S-Struktur mit rationalem Oberbau vor allem deshalb nahe, weil sie in dem Kausalgesetz der Körperwelt das Äquivalent ihres eigenen logischen Gesetzes, des Satzes vom Grunde, findet.

III. Fichte.

Beziehen wir die Wirklichkeit auf das Schichtensystem einer Weltskala, wie Jaensch sie in der Kategorienlehre [65]) entworfen hat, so wählen Hobbes und Descartes zweifellos ihren Blickpunkt mehr oder weniger in den unteren Schichten des Systems. In Fichtes und Schleiermachers Philosophie seien nun andere mögliche Betrachtungsweisen des Wirklichen herangezogen.

Fichtes Philosophie ist entstanden aus dem Ringen eines Menschen mit dem Schicksal und kann daher als tiefster Ausdruck nur in Verbindung mit der Persönlichkeit gewürdigt werden. Erst in Bezug auf den strebenden, suchenden Menschen erhält das zähe Ringen um die Form seiner Wissenschaftslehre, erst in Verbindung mit dem reifenden Manne die Wandlung und Entwicklung des Gegenstandes seiner Lehre volle Bedeutung. Das Ziel seines Werdens steht bewußt und gewollt vor seinen Augen. „Der Hauptendzweck meines Lebens ist der, mir jede Art — von Charakterbildung zu geben, die mir das Schicksal nur irgend erlaubt", schreibt er an seine Braut [66]). Für diesen Kampf war er von der Natur ausgerüstet, neben einem „eisenfesten Körper" (S. 58) [67]) besaß er einen ungeheuren Tatendrang und einen unbeugsamen Willen. „Ich will nicht bloß denken; ich will handeln. — Ich habe nur eine Leidenschaft, — nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das: außer mir zu wirken" (an Johanna Rahn, 1790, ebenda). Und das engere Ziel der eigenen Charakterbildung erweiterte sich zu dem der Menschheitserziehung,

65) E. R. Jaensch, Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt etc., II, Grundriß der Kategorienlehre, Kap. 3, Ztschr. f. Psych., Bd. 119, 120, Leipzig 1931.

66) Brief an J. Rahn, Frühjahr 1790, in Fichtes Briefe, ausgewählt und herausg. von E. Bergmann, Leipzig 1919.

67) M. Wundt, Johann Gottlieb Fichte, Frommanns Klassiker der Phil. Bd. XXVIII, Stuttgart 1927.

zum Kampf für die Realisierung einer sittlichen Idee. Der mit Leidenschaft geführte Kampf gegen die widerstrebende Wirklichkeit meißelte Gesichts- und Charakterzüge dieses Mannes immer schärfer heraus. So beschreibt ihn einer seiner Zuhörer: „Er (Fichte) kam, bestieg sein Katheder und blickte mit scharfen dunklen Augen in die Versammlung. Sein großartiges Gesicht mit den klassischen Zügen, der Adlernase, den dunklen Haaren und Augenbrauen, dem schöngeschnittenen Munde und kräftig vorragenden Kinne, ein Gesicht wie zur Nachbildung in Erz und Marmor geschaffen, imponierte den gereiften Männern nicht weniger als der lernbegierigen und gern bewundernden Jugend. Wer den Eindruck dieses Kopfes, in solcher Stunde, lebendig empfing, dem war er für das Leben unvergeßlich eingeprägt" (Kohlrausch, Erinnerungen aus meinem Leben) [68]). Ein kräftiger Gliederbau, eine muskulöse Gestalt, „schwarzes, etwas krauses Haar" (Abegg, Tagebuch; S. 138) [68]), dunkle Augen kennzeichnen ihn nach Wundt (S. 3), als einen Angehörigen der dinarischen Rasse, mit der er auch durch seine Charakterzüge: „rauhe Kraft, trotzige Selbständigkeit, biedere Treue, entschiedenes Ehrgefühl, dabei tiefe, verhaltene Leidenschaft" verwandt erscheint. Das Leben führte ihn oft genug in Lagen hinein, in denen Stolz und leidenschaftlicher Trotz sich bis zum Starrsinn steigerten, dadurch verlor er u. a. seine Hauslehrerstelle in Zürich, seine Lehrtätigkeit in Jena, erschwerte er sich den Umgang mit Goethe und Schiller [69]), verschärfte er den Atheismusstreit. Es war seine Art, mit Heftigkeit „sogleich alles oder nichts gegen einander zu stellen" (Varnhagen in Schulz S. 228), so antwortete er den Angriffen des Schicksals, so auch denen der Menschen. Das führte häufig zu Reibung und Entzweiung und stürzte ihn nicht selten in äußerste Not. Der Kampf mit dem Schicksal begann schon in der Jugend und führte den Studenten in Leipzig hart an die Verzweiflung. Weder zur Beendigung des Studiums noch zur Veröffentlichung seiner literarischen Versuche reichten die Mittel. Wie mächtig es auch in ihm nach Selbständigkeit und Freiheit drängte, er mußte immer wieder das ihm so schwere Joch des Hauslehrers auf sich nehmen, und als ihm schließlich die Professur ein Feld für seinen Tatendrang schuf, da stieß er auf den Widerstand engstirniger und kleingesinnter Menschen. Der Höhenflug seiner Gedanken wurde ihm ausgelegt als Überheblichkeit, Eigendünkel, ja Gotteslästerung. Aber alle Verleumdungen durch unwürdige Menschen verpflichteten ihn nur umso stärker zum Kampf für die Wahrheit. Seine Erfahrung brachte ihn zu tiefer Verachtung der Menschen seiner Zeit, aber nicht zum Zweifel am endgültigen Sieg des Guten. Gewohnt, auf Flachheit und Unverstand zu stoßen, „pflegte er vorauszusetzen, daß man ihn nicht verstand und nicht begriff" (A. Oehlenschläger; Schulz S. 211). Durch jede Anfeindung

68) in H. Schulz, Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, Leipzig 1923.

69) Schulz, S. 91: Schiller an Goethe und Goethe an Schiller; S. 125: Schiller an Goethe; S. 143: Goethe an Voigt.

fühlte er nicht sich, sondern die Wahrheit verletzt; darum kämpfte er mit Eifer, Zorn und Unduldsamkeit. Das verlieh seinem Auftreten einen herrischen Ton. Über seinen persönlichen Eindruck von Fichte in den Vorlesungen erzählt Steffens folgendes: „Dieser kurze, stämmige Mann (Fichte) mit seinen schneidenden, gebietenden Zügen, imponierte mir, ich kann es nicht leugnen, als ich ihn das erstemal sah. Seine Sprache selbst hatte eine schneidende Schärfe; schon bekannt mit den Schwächen seiner Zuhörer, suchte er auf jede Weise sich ihnen verständlich zu machen. Er gab sich alle mögliche Mühe, das, was er sagte, zu beweisen; aber dennoch schien seine Rede gebietend zu sein, als wollte er durch einen Befehl, dem man unbedingten Gehorsam leisten müsse, einen jeden Zweifel entfernen“ [70]).

So erscheint Fichte in all den Kriegsunruhen seiner Zeit als ein Feldherr auf dem Gebiete des Geistes, und wie sehr er sich als Streiter für die Wahrheit empfand und dieses Ziel in sein Leben aufnahm, bezeugen seine Worte an einen Freund, als dieser meinte, daß seine Geisteskraft kein Verdienst für ihn sei, da er auch körperlich stark wäre: „Meint Ihr, ich würde diese Waden und diese Schultern haben, wenn ich mir nicht jene Maximen angeschnallt hätte?“ (Oehlenschläger, Schulz, S. 213). Die Gewalt der Fichteschen Persönlichkeit spricht aus manchen Vergleichen seiner Zeitgenossen. Schinkel verglich den Kopf des Philosophen mit dem des Großen Kurfürsten in Schlüters Darstellung auf der Langen Brücke in Berlin (Nicolovius; Schulz, S. 265), und Ernst Moritz Arndt drängte sich die Ähnlichkeit des Wesens und der Haltung von Stein und Fichte lebhaft auf (S. IX) [71]). Fichte selbst fühlte sich auch nur von ähnlichen, kongenialen Geistern angezogen, begeistern konnte er sich für einen Macchiavelli und Dante. Im übrigen las er wenig und gab nichts um die Meinung anderer. Nicolovius schreibt: „Alle wahrhaft energischen Schriftsteller ziehen ihn an — Hobbes habe ich ihm als einen verwandten Geist empfohlen“ (in Schulz, S. 224).

Die zahlreichen Briefe und Zeugnisse von Freunden und Zeitgenossen geben ein so lebendiges Bild von der Persönlichkeit Fichtes, daß auch heute noch und namentlich im Rahmen dieser Arbeit eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Fichte und Hobbes in Erscheinung tritt. Im Laufe der folgenden Untersuchung soll gezeigt werden, daß außer in der naturgegebenen Veranlagung Fichtes auch in dem Formalismus seines Systems ein Zug erscheint, der ebenfalls Hobbes, diesen zwar in viel stärkerem Maße, charakterisiert und der wohl auf die Auswirkung der S_2-Komponente zurückzuführen sein dürfte. Sodann soll festgestellt werden, in welchem grundlegenden Punkte Fichte von Hobbes abweicht und Verwandtschaft mit anderen seelischen Grundformen zeigt.

---

70) H. Steffens, Lebenserinnerungen aus dem Kreis der Romantik, F. Gundelfinger, Diederichs, Jena, 1908.

71) M. Riess, J. Gottlieb Fichte. Ein Evangelium der Freiheit (Einleitung) Diederichs, Jena 1914.

Den Schlüssel für die Gedankenschärfe einerseits und die Einseitigkeit des Systems anderseits bietet uns ein Wort Fichtes an seine Gattin: „Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor" (Brief an Johanna Fichte, 5. November 1799, Bergmann, S. 111). Jegliche Verbindung mit der Außenwelt geht über das Denken, und das Denken ist dem Willen unterworfen, ist also kein betrachtendes, sondern ein gestaltendes. Den Impuls erhielt sein Denken durch einen mächtigen Freiheitsdrang, der einen ständigen Kampf mit der Wirklichkeit zu bestehen hatte. Notwendigkeit und Freiheit ist das Grundproblem seiner ganzen Philosophie. Wirkliche Freiheit gibt es nur auf geistigem Gebiet; es ergibt sich die Aufgabe zu bestimmen, was ist Wirklichkeit? Über die Entstehung seiner Philosophie hat Fichte selbst in vertrautem Kreise gesprochen, Steffens erzählt uns darüber folgendes: „ — Lange hatte ihm vorgeschwebt, wie ja die Wahrheit in der Einheit des Gedankens und des Gegenstandes läge; er hatte erkannt, daß diese Einheit innerhalb der Sinnlichkeit niemals gefunden werden konnte, und wo sie hervortrat, wie in der Mathematik, erzeugte sie nur einen starren unlebendigen Formalismus, dem Leben, der Tat völlig entfremdet. Da überraschte ihn plötzlich der Gedanke, daß die Tat, mit welcher das Selbstbewußtsein sich selber ergreift und festhält, doch offenbar ein Erkennen sei. Das Ich erkennt sich als erzeugt durch sich selber, das denkende und das gedachte Ich, Erkennen und Gegenstand des Erkennens sind eins, und von diesem Punkte der Einheit, nicht von einer zerstreuenden Betrachtung, die Zeit und Raum und Kategorien sich geben läßt, geht alles Erkennen aus. Wenn du nun, fragt er sich, diesem ersten Akt des Selbsterkennens, der in allem Denken und Tun der Menschen vorausgesetzt wird, der in den zersplitterten Meinungen und Handlungen verborgen liegt, rein für sich heraushöbest und in seiner reinen Konsequenz verfolgtest, müßte nicht in ihm, aber lebendig tätig und erzeugend, dieselbe Gewißheit sich entdecken und darstellen lassen, die wir in der Mathematik besitzen?" (Steffens, S. 154 f.). Diesem Vorhaben getreu wendet er sich von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ab, gemäß der Mahnung: „Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres — ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst" (I, S. 422)[72]. Und hier erweist sich Fichte meisterhaft in der Fähigkeit, von den Erscheinungen zu abstrahieren und mit Gedankenschärfe sein System nach logischen Gesetzen auf seinem Prinzip zu erbauen. Das Wesen der Philosophie ist, „alles Mannigfaltige (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) zurückzuführen auf absolute Einheit" (X, 93) oder „was dasselbe gesagt ist, dasselbe abzuleiten aus der Einheit" (X, 131). Dieses Bemühen des Philosophen

72) Fichtes Werke werden zitiert nach der Ausgabe seines Sohnes. Berlin 1845.

kann nur dann erfolgreich sein, wenn er sich den Eindrücken der Umwelt durch Konzentration auf die Innenwelt seiner Gedanken entziehen kann, das gelingt in ausgesprochenem Maße der S_2-Struktur. Anderseits zeichnet sich diese Grundform aus durch das Streben, zu systematisieren und nach Prinzipien zu konstruieren, um so dem Wandel der Erscheinungen eine Einheit aufzuprägen, die sie im unmittelbaren Erleben entbehrt. Mit rücksichtsloser Konsequenz füllt Fichte die Lücke des Kantischen Systems aus, indem er theoretische und praktische Vernunft auf das gleiche Prinzip gründet oder „sinnliche und übersinnliche Welt aus einem Prinzip" (X, 104) ableitet. Er duldet nicht, daß „ein Ding an sich" außerhalb des menschlichen Vernunftbereichs ein Dasein führt, für ihn gibt es schlechthin nichts, das nicht der Vernunft zugänglich wäre (II, 21). Die Sinnenwelt hat wohl empirische, aber nicht absolute Realität (II, 104), „nur das Wissen hat Dasein" (II, 89).

Die Ableitung des Mannigfaltigen aus der Einheit, die Fichte bei Spinoza vermißt (II, 88 u. X, 116), läßt er selbst erfolgen durch die Tätigkeit des Bewußtseins. „Ferner sind an diesem ruhenden und stehenden Sein der Welt die zwei Grundeigenschaften derselben: Geist und Materie, aus Einem Mittelpunkte, als schlechthin zu diesem Sein gehörig, und selbst nur eine Duplizität der Ansicht dieses Einen Seins im Wissen, abgeleitet worden. Indem das Wissen sich als seiend setzt, setzt es sich als Materie; indem es sich als frei seiend setzt, setzt es sich als eine Folge in der Zeit, als stehende, ruhende, an sich gebundene Intelligenz" (II, 105). Das Wissen ist frei in seinem Handeln. Es hat zwei Möglichkeiten sich zu betätigen: es kann denken und hat dann zum Gegenstand das absolute Bestehen oder ruhende Sein als Einheit, es kann anschauen und hat dann zum Gegenstand das absolute Werden oder Dasein als Mannigfaltigkeit (vgl. II, 17 u. 25).

Damit hat Fichte allen Gegenständen der Erfahrung den Zugang zu einer intellektuellen Sphäre ermöglicht und so den einheitlichen Boden geschaffen, auf dem er sein System errichten und jeder Erfahrung deduktiv ihren Platz anweisen kann. Dieses Verfahren wendet er auf die verschiedensten Gebiete an. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" gibt er die Methode selbst an: „Ein philosophisches Gemälde des gegenwärtigen Zeitalters ist es, was diese Vorträge versprechen. Philosophisch aber kann nur diejenige Ansicht genannt werden, welche ein vorliegendes Mannigfaltiges der Erfahrung auf die Einheit des Einen gemeinschaftlichen Prinzips zurückführt, und wiederum aus dieser Einheit jedes Mannigfaltige erschöpfend erklärt und ableitet" (VII, 4 u. 5). Dann beschreibt er genauer den Weg, den ein Philosoph gegenüber einem Empiriker zu verfolgen hat: „Der Philosoph, der sich die Aufgabe einer solchen Beschreibung setzte, würde unabhängig von aller Erfahrung einen Begriff des Zeitalters, der als Begriff in gar keiner Erfahrung vorkommen kann, aufsuchen, und die Weisen, wie dieser Begriff in der Erfahrung eintritt, als die notwendigen Phänomene dieses Zeitalters

darlegen; und er würde in dieser Darlegung die Phänomene begreiflich erschöpft und sie in der Notwendigkeit ihres Zusammenhanges untereinander vermittels ihres gemeinsamen Grundbegriffs abgeleitet haben" (VII, 5). Der Philosoph kann seine Epoche nur verstehen im Zusammenhang der gesamten Zeit, er muß also zur völligen Einsicht den gesamten Weltplan kennen (VII, 6). Dieser Weltplan wird angegeben (VII, 7). Daraus werden die Aufgaben der einzelnen Epochen abgeleitet. Endlich überläßt er es den Zuhörern, die Übereinstimmung des gegenwärtigen mit dem von ihm „a priori, und geleitet lediglich durch die Regeln des Schlusses, aus dem Prinzip" (VII, 19) konstruierten Zeitalters festzustellen. Dabei stützt er die Ableitung seines Weltplanes auf den Satz: aus nichts wird nichts. Ist das Ziel Vernünftig w e r d e n durch Freiheit, so muß schon einmal ein Zustand absoluter Vernünftigkeit geherrscht haben (VII, 133). Dieser Schluß führt ihn zur Annahme des „Normalvolkes" (VII, 133) und den damit verbundenen Staatsideen (VII, 10.—12. Vorlesung). Auch zu einer aller Verdorbenheit fernen Entwicklung des jungen Gelehrten fordert Fichte zunächst Abstraktion von der empirischen Wirklichkeit. „Der Philosoph entwirft ruhig seine Konstruktion nach den aufgestellten Prinzipien, ohne während dieses Geschäftes den wirklich vorhandenen Zustand der Dinge seiner Beachtung zu würdigen, oder des Andenkens desselben zu bedürfen, um die Betrachtung fortsetzen zu können; ebenso wie der Geometer die seinige entwirft, ohne sich zu bekümmern, ob seine Figuren der reinen Anschauung mit unseren Werkzeugen nachgemacht werden können" (VI, 358).

Reines Denken ist auch die einzig mögliche Erlebnisform des Religiösen für Fichte. In dem Sinne äußert er sich in der „Anweisung zum seligen Leben": „ich weiß und erkenne, — daß man nur durch das eigentliche, reine und wahre Denken, und schlechthin durch kein anderes Organ, die Gottheit — ergreifen könne" (V, 418). Bezeichnend ist seine Stellungnahme für das johanneische und gegen das paulinische Christentum (VII, 98). „Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser allein hat Achtung für die Vernunft, und beruft sich auf den Beweis, den der Philosoph allein gelten läßt: den inneren" (V, 476 f.). Die Schöpfungsgeschichte lehnt Fichte vollkommen ab; „denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken" (V, 479), da sie die endlichen Dinge durch einen Akt absoluter Willkür entstehen lasse. Umso entschiedener bekennt er sich zu Johannes, der das Wort, den Logos, von Anbeginn in Gott sein läßt. Indem Fichte den Logosbegriff seinem Vernunftbegriff gleichsetzt, erklärt er die Schöpfung als das Sichbewußtwerden Gottes und findet in seiner Auslegung des Johannes-Evangeliums eine Bestätigung für den ewigen Wahrheitsgehalt seiner eigenen Lehre. Also auch hier gelingt es Fichte, die Einheitlichkeit des Systems zu wahren dank der ausgezeichneten Dialektik, die Schleiermacher (Schl. an Brinkman, in Schulz, S. 141) und viele Zuhörer Fichtes an ihm rühmten und die, wie wir früher sahen, der S_2-Struktur in ihrer

Fähigkeit zu rein intellektueller Betrachtung am meisten eignet. Dementsprechend ist ja auch Fichtes Sprache, zumal in der Wissenschaftslehre, ganz abstrakt, arm an Bildern, fast bildlos; nur Buchstaben und mathematische Zeichen dienen als Symbole, höchstens verwendet er zur Veranschaulichung den Begriff des Lichts.

Wie Descartes und Hobbes das ihre, so strahlt Fichte sein Prinzip in die Welt und formt danach die Wirklichkeit. Von den beiden Eigenschaften der Empfänglichkeit und der Mitteilungsfertigkeit, die Fichte von den Gelehrten fordert (VI, 330), mangelt ihm die Empfänglichkeit fast ganz, sodaß Wundt ihn charakterisiert: „die reine Hingabe an das Objekt in seiner Gegebenheit war seiner von innen heraus lebenden Natur fast ganz versagt" (S. 313).

Gegen das eigenmächtige Verfahren mit den Gegebenheiten wehren sich auch einige seiner Zuhörer, u. a. Rist: „Das geistreiche und seltsame, aber tief gefaßte und wohl gegliederte System, welches Fichte vortrug, erregte wohl ein lebendiges Interesse bei mir, konnte mich aber nie mit dem Starren und Steifen einer ohne Rücksicht auf Erfahrung und Geschichte durchgeführten, folglich in der Anwendung täuschenden Abstraktion aussöhnen. Das Rücksichtslose und Imperative seiner Deduktionen und Sätze sagten mir wohl zu; aber dem eisernen Zwang, der um der Folgerichtigkeit willen sich über alle Verhältnisse des Lebens legen wollte, konnte sich wieder mein freier Sinn nicht fügen" (Schulz, S. 64 f.). Die Abstraktheit, die für Fichte Bedürfnis war, stößt andere Naturen ab, vornehmlich solche der J_1-Struktur, die in ihrer Aufgeschlossenheit und Empfänglichkeit die Umwelt in steter Einwirkung und bunter Mannigfaltigkeit erleben und von jeder Abstraktion entfernt sind. So bekennt Twesten zu Fichtes scharfsinniger Darlegung: „ich kann ihm nichts entgegnen, als mein Gefühl, daß mir so die Natur nicht entstehen könne" (20. Dez. 1810; Schulz, Seite 239). Und eine feinsinnige Bemerkung schreibt Caroline an Schelling: „Nach meiner Vorstellung muß Spinoza doch weit mehr Poesie gehabt haben wie Fichte — wenn das Denken gar nicht damit tingiert ist, bleibt denn nicht etwas Lebloses darin? Das Geheimnis fehlt — sieh, ich ahnde das recht gut, wer fähig ist, Geometrie zu fassen, der wird auch die Wissenschaftslehre lernen können, aber das ist eben die Begrenzung, daß sie so rein aufgeht" (Schulz, S. 171 f.).

Nachdem die Züge herausgearbeitet sind, in denen Fichte zweifellos eine Verwandtschaft mit der S_2-Struktur zeigt, soll jetzt untersucht werden, inwiefern er sich als Gesamtpersönlichkeit von dem reinen S_2-Typus unterscheidet. Die Form eines Systems bestimmt noch nicht den Ort seines Ausgangspunktes im Weltganzen. In der Wahl dieses Grundprinzips zeigt sich nun bei Fichte eine innere Nötigung, sein System in den oberen Schichten der Weltskala zu verankern. Dieser Ort ist der Bereich des Sittlichen. Er wird bestimmt durch Fichtes Forderung der Freiheit. Klarheit und Freiheit nennt er die notwendigen Bestandteile des wahrhaften Lebens der Idee, beide sind die Grundmotive seines Systems (VI, 376 u. s. Fuß-

note) [73]). Erreicht er die Klarheit in der Form, so gestaltet er den Gehalt seiner Lehre nach der Idee der Freiheit. Die Freiheitsidee gründet in einem unerschütterlichen Glauben an das Geistige im Menschen. Hatte Fichte durch manchen harten Schicksalsschlag in der Sinnenwelt eine blind waltende Gesetzmäßigkeit erfahren, so verlangte sein Tatendrang zur Verwirklichung der Freiheit nach einem übersinnlichen Reich in der Idee. „Es gibt keine real-empirische Freiheit, nämlich auf dem Boden der Empirie. Wollen wir Freiheit, so müssen wir uns auf ein anderes Gebiet erheben" (II, 130 u. XI, 193). Das Gebiet der Vernunft oder das „Geisterreich" hat allein wahre, selbständige Existenz. Hier ist Ewigkeit, aber nicht des starren Seins, sondern des Handelns, der Entwicklung. Auch Fichte betrachtet sich und die Welt unter dem „Gesichtspunkt des Ewigen" (VI, 322 u. 389) und überwindet so den Dualismus wie Spinoza; aber indem Spinoza den Schwerpunkt in das göttliche Sein legt, verschwindet der Mensch in seiner Eigenpersönlichkeit. Fichte fühlte sich zum Handeln und Kämpfen bestimmt und legt deshalb im Selbstbewußtsein der menschlichen Persönlichkeit das Gewicht nicht auf das höchste nie ganz erreichbare Ziel der Vollkommenheit, sondern auf den praktisch beschreitbaren Weg: der Vervollkommnung ins unendliche (VI, 300). Das dynamische Moment der geistigen Bewegung und Höherentwicklung äußert sich selbst im Begrifflichen seiner Wissenschaftslehre, indem er das Bewußtsein nicht als einen Zustand oder eine Eigenschaft, sondern als Tätigkeit, als Vernunfthandlung betrachtet wissen will. Die Substanz der früheren Philosophen ist für Fichte totes Sein; das Leben entsteht erst durch das Sicherfassen, die absolute Sichgenesis oder auch das Licht (X, 270). Die Wissenschaftslehre kann als solche nicht Besitz werden, sondern ist eine „allen Intelligenzen, — die in der Reihe der Bedingungen bis zu ihrer Möglichkeit gekommen sind, immerfort anzumutende Pflicht. In diese Reihe der Bedingungen aber kommt man durch innere herzliche Rechtlichkeit, Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit gegen sich selbst" (II, 162).

Das Prinzip der sittlichen Höherentwicklung bestimmt auch seine Ansicht über die Geschichte der Menschheit. Das gesamte Erdenleben der Menschheit betrachtet er teleologisch, „der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte" (VII, 7). Das Ziel der Entwicklung unterscheidet sich von ihrem Ausgangspunkt dadurch, daß die Menschen am Ende den anfangs unbewußten Zustand der Vernunft wiedergewinnen und zwar bewußt und in Freiheit. „Mit eigener Kraft soll sie (die Menschheit) sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zutun gewesen: und d a r u m mußte sie aufhören es zu sein. Könnte sie nicht selber sich machen zu sich selber, so wäre sie eben kein lebendiges Leben; und es wäre sodann überhaupt kein Leben wirklich geworden, sondern alle in totem, un-

73) J. H. Fichte, Fichtes Leben, Berlin 1862. II; S. 483.

beweglichem und starrem Sein verharret" (VII, 12). Dieser Glaube an das Geistige und Gute (VI, 307) bestimmt Fichtes ganze Lebenseinstellung und unterscheidet ihn so wesentlich von Hobbes, vor allem in der Einschätzung des Menschen und damit in der Auffassung von Staat, Wissenschaft und Religion. Trotz aller gegenteiligen Erfahrung ist Fichte überzeugt von der Würde des Menschengeschlechts. „Von der unmittelbaren Wirklichkeit kann man oft nicht schlecht genug denken. So niedrig man oft ihr Bild nimmt, so übertrifft es doch die Erfahrung. Wer aber von der Menschheit nach ihrem allgemeinen Vermögen schlecht denkt, der lästert die Vernunft und verurteilt nebenbei sich selbst!" (II, 97).

Auch die Staatsform ist genetisch, Zweck des absoluten Staates im Sinne Fichtes ist „Richtung aller individuellen Kräfte auf den Zweck der Gattung" (VII, 144). Der Staat steht also im Dienste der Menschheitsentwicklung; sie zu fördern durch Sorge für Recht und Sitte ist seine Pflicht. Seine äußere Form wird sich der jeweiligen Entwicklungsstufe der Menschheit anpassen und namentlich in der Strafgesetzgebung immer mildere Formen annehmen (VII, 219) bis zu dem Punkt auf der a priori vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechts, wo alle Staatsverbindungen überflüssig sein werden (VI, 306). Die Gleichheit der Menschen ist nicht ein Urzustand sondern eine erst zu erfüllende Aufgabe und zwar der letzte Zweck aller Gesellschaft (VI, 315). Der Staat als eine der Zeit unterworfene Form der äußeren Gesellschaftsverfassung darf sich nie einmischen in Sachen der Religion oder Wissenschaft, die dem Reich des Zeitlosen angehören. Beide sollen also unabhängig von jeder Staatsaufsicht gepflegt werden (VII, 167). Was Fichte an Rousseau kritisiert, kennzeichnet ganz besonders sein eigenes Wesen: „Hierin fehlte Rousseau. Er hatte Energie; aber mehr Energie des Leidens als der Tätigkeit. — Er berechnete das Leiden; aber er berechnete nicht die Kraft, welche das Menschengeschlecht in sich hat, sich zu helfen. — So schildert Rousseau durchgängig die Vernunft in der Ruhe, aber nicht im Kampfe; er schwächt die Sinnlichkeit, statt die Vernunft zu stärken. — Handeln! Handeln! Das ist es, wozu wir da sind" (VI, 344 f.). Das von der Vernunft vorgezeichnete Ideal ist nicht nur bestimmend, sondern verpflichtend. Fichte selbst hatte ein ungeheuer starkes Pflichtbewußtsein und Verantwortungsgefühl gegenüber der Wahrheit (Fichtes Leben II, 45). Er empfand sich als „Priester der Wahrheit" (VI, 333) und als solcher über Raum und Zeit hinweg verbunden mit den Geistern der Vorwelt (VI, 147). Rein und klar tritt in dem Idealismus Fichtes die J_2-Struktur zu Tage. Das Ideal schwebt über der sinnlichen Welt, der Tätigkeitsdrang und das Pflichtgefühl Fichtes streben nach Verwirklichung. Hier aber kommt es zum Konflikt mit der S_2-Komponente. Das Denken allein reicht nicht aus zur vollen Erfassung der Wirklichkeit und daher auch nicht zum erfolgreichen Eingreifen in sie.

In mühsamen Umarbeitungen sucht er sich in der Wissenschaftslehre mit der Realität auseinanderzusetzen. Für ihn gibt es aber wahre Realität nur im Wissen, im Absoluten. Nachdem er im „Sonnenklaren Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie" (II, 323—420) und in der „Bestimmung des Menschen" (II, 167—319) das Wesenlose des reinen Formalismus selbst dargestellt hat und für das praktische Leben die empirische Wirklichkeit anerkennen mußte, sucht er in der Wissenschaftslehre von 1801 die absolute Realität fester im Wissen zu begründen. Aber noch weiter geht die Entwicklung der Wissenschaftslehre, auch die Religion soll ihr Fundament erhalten. Der sittlich strebende Geist Fichtes war im Grunde religiös, die Bindung an das Absolute war ihm Bedürfnis, und in der Steigerung dieses Strebens führt er in seiner Lehre das Wissen auf seine höchste Stufe: auf die Erkenntnis Gottes. Medicus nennt das letzte Jahrzehnt von Fichtes Leben die „Johanneische Periode" (S. 202) [74]), und läßt sie beginnen mit der Wissenschaftslehre von 1804. Eine Steigerung dieser Fassung bedeutet noch die Bearbeitung von 1810. Die ethische Kraft des Idealisten trägt den Sieg davon, freilich in einer Form und einer Höhe, die dem gewöhnlichen Menschen nicht zugänglich sind. Die Wirklichkeit hatte Eingang gefunden in das System, aber die Form des Systems verhinderte seine Auswirkung in der Wirklichkeit. So mußten die Versuche Fichtes, die akademische Jugend, die Freimaurer, das deutsche Volk zu seinem Ideal der Freiheit zu erziehen, mehr oder minder scheitern. Seine Geringschätzung der Sinneswelt, sein rastlos drängender Geist und sein scharfes Denken erregten wohl Bewunderung, aber keine warme Zuneigung. Einer seiner Zuhörer schreibt in sein Tagebuch: „Der Mann ist kalt wie Eis, ich würde mit ihm nie vertraut werden können. Seine Philosophie gibt dem Leben eine ungeheure Erhabenheit, aber diese Erhabenheit ist schauerlich" (Twesten, am 16. Dez. 1810; Schulz, S. 238), und erklärt an anderer Stelle sein Abrücken von der Fichteschen Philosophie: „So trägt unsere Individualität überall den Sieg davon" (Twesten, am 5. Dez. 1810; ebenda). Und jede andere Individualität als die Fichtes wird zur höchsten Erkenntnis auch einen anderen Weg einschlagen. Mögen sie in der letzten Weisheit sich finden, wie Fichte und Goethe nach Medicus (S. 247), so ist doch der eigentümliche Weg durch die eigentümliche Art der Persönlichkeit vorgezeichnet. Künstlerischen Menschen wie Goethe, die aus dem unmittelbaren Erleben die Wahrheit schöpfen, ist die Spekulation fremd und der spekulative Weg nicht der gegebene (vgl. Goethe an Humboldt und Goethe an Meyer; Schulz, S. 62 u. 78).

Eine zusammenfassende Betrachtung zeigt zunächst, daß Fichtes Philosophie weniger ein Weltbild als vielmehr eine Anweisung zum Philosophieren gibt. In der Einheit von Philosophie und Persönlichkeit lassen sich die hervorstechenden Eigenschaften auf zwei

74) F. Medicus, J. G. Fichte, 13 Vorlesungen, Reuther & Reichard, Berlin, 1905.

Grundstrukturen zurückführen. Abstand von der empirischen Wirklichkeit, Verschlossenheit gegenüber Umwelteindrücken, Absolutheit der Innenwelt, scharfes, abstraktes Denken; deduktiver Aufbau, Formalismus und Geschlossenheit des Systems dürften auf das Vorhandensein der S_2-Komponente deuten. Das Bekenntnis zum geistigen Prinzip alles Lebens, der Glaube an eine sittliche Weltordnung, das Streben nach Entwicklung und die Betonung des Genetischen, die Bindung an Ideale und die Tendenz zur Verwirklichung der Ideale in der empirischen Wirklichkeit zeugen für die J_2-Struktur. Mit zunehmendem Alter scheint bei Fichte die J_2-Struktur stärker hervorgetreten zu sein. Aus der Überschneidung beider Komponenten erwuchs die Tragik seines Lebens.

Da nach allem Dargelegten die Struktur Fichtes als eine Legierung von J_2/S_2 charakterisiert werden kann, muß man als fraglich bezeichnen, ob gerade Fichte unter den Philosophen als ein so besonders typischer Vertreter der idealistischen J_2-Struktur angesehen werden darf, die Hauptträger der deutschen Kultur ist. Dem J_2-Typus und damit auch der die deutsche Kultur vor allem tragenden Geistesart ist namentlich auch Ehrfurcht vor dem Wirklichen und Gegebenen eigen. Diese Eigenschaft aber pflegt dort gerade am fernsten zu liegen, wo die S_2-Struktur selbstherrlich und unbekümmert um das Reale ihre gedanklichen Konstruktionslinien durch die Welt zieht[75]).

Die Geschlossenheit des Fichteschen Systems erfordert auch eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Kausalität. Erweist sich das Kausalprinzip bei Descartes und Hobbes als das oberste und leitende ihres Philosophierens, so stellt Fichte jenen „dogmatischen" Systemen, die die begriffliche Erfassung der Welt der Dinge erstreben, ausdrücklich das seine als „idealistisches" gegenüber (I, 425 ff.). Er abstrahiert von den Dingen an sich und legt den Ursprung aller Erfahrung in die Intelligenz, weil er für das Selbstbewußtsein Frei-

75) E. Jaensch (Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt. usw. II, 2. Teil, S. 765) hat eine Anschauung angedeutet, die ungeachtet des oben angedeuteten Sachverhalts den sogenannten deutschen philosophischen Idealismus dem allgemeineren Bereich des deutschen Idealismus und damit auch dem Idealismus der J_2-Struktur einordnet. Die J_2-Struktur ist kein statischer, sondern ein dynamischer Typus, d. h. hier in diesem Falle ein solcher, der, unter Beibehaltung gewisser Grundzüge, eine Entwicklung durchmacht. Genauer entwickelt er sich von einem wirklichkeitsfernen zu einem wirklichkeitsnahen Idealismus. Man kann dies auch am Jünglingsalter erläutern, das ja „phasenspezifisch" die Struktur des J_2-Typus zeigt. Auch im Jünglingsalter steht das Ideal zunächst der Wirklichkeit fern, um sich dann später der Wirklichkeit anzunähern; in jenem ersten Stadium verdeckt das Ideal dem Blick sehr leicht das Wirkliche, während im zweiten Stadium die Realität in den Gesichtskreis des Individuums eintritt. Der sogenannte deutsche philosophische Idealismus würde nach den Ausführungen von Jaensch dem ersten Stadium in den sukzessiven Ausprägungsformen der dynamischen J_2-Struktur entsprechen. Es würde, nach Jaensch, ein Fehler sein und von geringem Verständnis für den J_2-Typus und damit den deutschen Geist zeugen, wenn man das Denken dauernd auf dem Stadium des sogenannten deutschen philosophischen Idealismus festhalten wollte.

heit von der Naturkausalität fordert. Er kehrt sogar die Abhängigkeit des denkenden Subjekts von der Außenwelt um, indem er die Anschauungswelt durch die produktive Einbildungskraft entstehen läßt (I, 230 ff.). Maßgebend für diese Haltung ist eben Fichtes Motiv der selbstbewußten, strebenden und sittlich handelnden Persönlichkeit, die zu voller Auswirkung Freiheit vom Naturgeschehen und eine sittliche Weltordnung verlangt. Ihn interessiert nicht das Sein als solches, sondern das Sein unter der Idee einer Aufgabe. Alles Geschehen dient zur Realisierung eines sittlichen Zweckes. „Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung" (V, 185). So zielt Fichtes Philosophie nicht auf Erforschung der gegebenen Wirklichkeit, seine Wissenschaftslehre ist der Versuch einer logischen Unterbauung seiner ethischen Ideen. Seine Metaphysik ist ein Idealismus der wirklichkeitsfernen Art, Geist und Ideal sind das eigentlich Wirkliche, die Welt ist Verwirklichung des Geistes, Erzeugnis des Moralischen, ist sittliche Aufgabe für das handelnde Ich. Das Kausalgesetz erhält als Naturgesetz nur einen beschränkten Gültigkeitsbereich und ist, von der teleologischen Weltordnung aus betrachtet, ein Gesetz von ganz untergeordneter Bedeutung. „Das Gesetz der Kausalität ist nicht ein erstes ursprüngliches Gesetz, sondern es ist nur eine von den mehreren Weisen der Verbindung des Mannigfaltigen, und läßt sich aus dem Grundgesetze dieser Verbindung ableiten; und das Gesetz dieser Verbindung des Mannigfaltigen läßt sich, so wie das Mannigfaltige selbst, abermals aus höheren Gesetzen ableiten" (I, 441 f.). Diese höheren Gesetze aber gibt sich die Intelligenz selbst. In welcher Weise nun das spontane Handeln der Vernunft doch an eine Gesetzlichkeit gebunden ist und welche Stellung vor allem der an die Spitze gestellte Satz vom Grunde endgültig eingeräumt erhält, ist aus den verschiedenen Darstellungen der Wissenschaftslehre nicht eindeutig zu ersehen (vgl. auch E. Wentscher, S. 162). Es scheint der Inhalt sich nicht ganz der geschlossenen Form fügen zu wollen und diese Spannung dem tieferen Gegensatz von S_2- und J_2-Komponente zu entspringen. Während diese das Ich mit höchster sittlicher Freiheit ausrüsten möchte, will jene nicht auf den geschlossenen (vgl. I, 440) logischen Rahmen der Ideen verzichten.

Zur Lösung des Widerspruchs von Freiheit des handelnden Ich und seiner Beschränkung durch das Nichtich gibt Fichte dem Begriff der Kausalität noch eine andere, ganz spezielle Bedeutung. Er versteht darunter den von allen empirischen Zeitbedingungen abstrahierenden Begriff der „Wirksamkeit" zwischen Ich und Nichtich (I, 136). Da nach Fichte alle Tätigkeit aber vom Ich ausgeht, weil dieses allein Realität hat (I, 132), ist das Leiden des Ich ein auf das Subjekt zurückwirkendes Handeln (I, 436 u. 461). Diese Handlung besteht lediglich in einem Akt des Bewußtseins. Da aber Realität allein dem Ich und seinen intelligiblen Akten zukommt, fallen für diesen Begriff der Kausalität Idealgrund und Realgrund zusammen.

Fichte bedient sich dieses Begriffes eigentlich nur zu dialektischen Zwecken zugunsten der Spekulation und entfernt sich weit von einer objektiven Betrachtung des Kausalproblems (vgl. auch E. Wentscher, S. 167), weit auch von jeder Prüfung und Messung der Kausalkategorie an der Erfahrung (vgl. hierzu S. 176 ebenda). Nun ist aber der Mensch als geistiges Wesen doch durch seinen Leib mit der Welt der Materie verbunden. Der Leib ist ein System von Naturtrieben, die einer unmittelbaren Einwirkung des Willens zugänglich sind (IV, 214), und damit das Instrument der geistigen Kausalität oder das Werkzeug der Moralität (IV, 216). Denn die Aufgabe des Menschen ist, dahin zu wirken, daß die Vernunft die Sinnenwelt beherrsche. „Ich bin Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt" (IV, 259). Durch sittliches Streben überwindet der Mensch die Naturtriebe, wird so zum Beherrscher der Naturkausalität und erobert sich uneingeschränkte Wirksamkeit durch Freiheit zur Realisierung der sittlichen Weltordnung. Die Kausalität im gewöhnlichen Sinne geht also schließlich ganz ein in eine umfassende teleologische Gesetzlichkeit. Wir sehen, daß die J_2-Struktur in ihrer Bindung an übersinnliche, ethische Werte von einer Erforschung der sinnlich wahrnehmbaren Welt ganz absieht und damit das Kausalprinzip in dem idealistischen System kaum eine Rolle spielt. Nur in der umgebogenen Bedeutung der Kausalität als einer Wirksamkeit des Willens bleibt der Begriff erhalten und gewinnt als solcher dynamischen Charakter.

IV. Schleiermacher.

Während die bisher behandelten Philosophen ihr Weltbild durch vorwiegend projektives Denken aufbauten, begegnet uns bei Schleiermacher ein Philosophieren, das in erster Linie einer rezeptiven Haltung entspringt. Wir werden sehen, welche Folgerungen sich für Form und Inhalt des Systems daraus ergeben. Schleiermacher gehört nicht zu den ganz Großen, und doch bietet seine Weltanschauung auch unserer Zeit noch zahlreiche Anknüpfungspunkte.

„Was Schleiermacher uns noch heute zum Erzieher macht, — sind die Ideen, von denen seine ganze Lebensführung beherrscht war, die Art, wie bei ihm die praktische Tätigkeit, das wissenschaftliche Nachdenken und das Erleben des Gemüts miteinander verbunden waren und aufeinander wirkten" (S. VI d. Einleitung)[76]. In diesen Worten H. Mulerts liegt, daß die Ideen Schleiermachers etwas zeitlos Gültiges aussprechen, zugleich aber auch, daß Werk und Persönlichkeit dieses Mannes innigst verknüpft sind. Unsere Aufgabe ist, näher in das Wesen des Philosophen einzudringen und dabei die Wechselbeziehungen zwischen seinem Erleben und seinen Ideen herauszustellen.

---

76) H. Mulert, Friedr. Schleiermacher. Harmonie. (Herausgegeben und eingeleitet). Diederichs, Jena und Leipzig 1906.

Bei schwacher Körperkonstitution (S. 11, 64, 150, 324) [77]) lag der Brennpunkt seines Lebens auf geistigem Gebiet. Mit großer Lebhaftigkeit verband sich eine tiefe Ruhe und innere Sicherheit. Steffens schildert uns den Philosophen mit folgenden Worten: „Sein Gesicht war länglich, alle Gesichtszüge scharf gezeichnet, die Lippen streng geschlossen, das Kinn hervortretend, das Auge lebhaft und feurig, der Blick fortdauernd ernsthaft, zusammengefaßt und besonnen. Ich sah ihn in den mannigfaltigsten wechselnden Verhältnissen des Lebens, tief nachsinnend und spielend, scherzhaft, mild und erzürnt, von Freude wie durch Schmerz bewegt: fortdauernd schien eine unveränderliche Ruhe, größer, mächtiger als die vorübergehende Bewegung, sein Gemüt zu beherrschen. Und dennoch war nichts Starres in dieser Ruhe. Eine leise Ironie spielte in seinen Zügen, eine innige Teilnahme bewegte ihn innerlich, und eine fast kindliche Güte drang durch die innere Ruhe hindurch. Die herrschende Besonnenheit hatte seine Sinne auf eine bewundernswürdige Weise verstärkt. Während er in lebhaftestem Gespräch begriffen war, entging ihm nichts. Er sah alles, was um ihn her vorging, er hörte alles, selbst das leise Gespräch anderer" (Steffens; S. 224). Schon diese Aufnahmefähigkeit deutet auf die J_1-Struktur hin. — In seltener Vereinigung verbanden sich in ihm scharfes Denken, fester Wille und tiefes Gefühl. Eine außerordentliche intellektuelle Begabung (S. 11) [78]), die er schon als Knabe zeigte, befähigte ihn zu selbständigem Denken innerhalb der pietistischen Umgebung in Barby, führte ihn zu eingehender Beschäftigung mit der Kantischen Philosophie und war die Grundlage für seine späteren wissenschaftlichen philologischen und theologischen Forschungen. Namentlich in seiner Ausbildungszeit, als junger Kandidat, suchte er im Betätigungsdrang ungebundenen Denkens das Weltgeschehen unter logischen Gesichtspunkten anzuschauen und zu betrachten (S. 596). Vorübergehend war er vorwiegend Analytiker, unter dem Einfluß der Kantischen Ethik zeigte auch seine Religion in dieser Zeit einen Gegensatz von Welt und Gott (S. 357). Als dann der Freiheitsdrang des Jünglings die Fesseln des Herrnhutischen Pietismus abgeworfen hatte, kam wieder sein eigentliches, inneres Wesen zur Geltung. Das beruhte aber nicht auf klaren, scharfen Verstandeskräften, sondern auf innigem, religiösem Grundgefühl. Schleiermachers Religiosität war nicht etwas Anerzogenes, sondern der Grundzug seines Wesens, der in steter Zusammenwirkung von Erfahrung, Denken und Wille sich stufenweise fortbildete. Das Religiöse besteht bei Schleiermacher in einer hingebenden Weltbetrachtung und Besinnung, in der Anschauung des Universums und einem stillen Genießen der Übereinstimmung zwischen sich und der Welt. „Leben, Sein und Lieben" (an H. Herz, Briefe I, S. 198) [79])

77) W. Dilthey, Leben Schleiermachers, 1. Band, 2. Aufl., herausgegeben von H. Mulert, Berlin und Leipzig 1922.

78) Die Seitenbezeichnungen beziehen sich auf W. Dilthey: Leben Schleiermachers, 2. Auflage, 1922.

79) Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, Bd. I—IV, Berlin 1860 ff.

waren für ihn Sinn und Inbegriff des Daseins. Liebe und Freundschaft waren die unentbehrlichen Faktoren seines Schaffens; ohne sie fühlte er sich als das „abhängigste und unselbständigste Wesen auf der Erde, trocken und welk" (ebenda, S. 196). Begabt mit einem „seelischen Sensorium für innere Schwingungen, Lagen und Mischungen" (Gundolf; S. 423) [80]) und einer „erstaunlichen Schmiegsamkeit des Nach-Denkens" (Gundolf; S. 422) vermochte er sich in die Seele anderer Menschen einzufühlen, konnte er an Kant, Spinoza und Leibniz seine eigenen Gedanken klären und Platos Werke als erster in ihrer Reinheit wiedererstehen lassen und in einer Einheit „zusammenschauen" (Gundolf; S. 509). In seinem Erleben blieben die Eindrücke nicht isoliert, sondern erschienen in lebendiger Wechselbeziehung als vielfältige Äußerungen eines organischen Ganzen. Er strebte nicht nach Vereinheitlichung, da er die Einheit unmittelbar erlebte, sondern erfreute sich an der Inividualität und Mannigfaltigkeit der Dinge. So wäre Schleiermacher auch nie der Erfinder einer Universalsprache geworden; denn ihm galt jede individuelle Sprachfeinheit eines Menschen als Äußerung seines Wesens und die Sprache eines Volkes entsprechend als Verkörperung des betreffenden Volksgeistes. „Daher nun will jede freie und höhere Rede auf zwiefache Weise gefaßt sein, teils aus dem Geist der Sprache, aus deren Elementen sie zusammengesetzt ist, als eine durch diesen Geist gebundene und bedingte, aus ihm in dem Redenden lebendig erzeugte Darstellung; sie will auf der andern Seite gefaßt sein aus dem Gemüt des Redenden als seine Tat, als nur aus seinem Wesen gerade so hervorgegangen und erklärbar" (Werke III. Abt., Bd. 2, S. 214) [81]). „Jeder fühlt es, daß der feinste Geist, der höchste Zauber der Kunst in ihren vollendetsten Erzeugnissen verloren geht, wenn dieses unbeachtet bleibt oder zerstört wird" (III, 2; S. 225). So war Schleiermachers Blick vielmehr auf die Einzelheiten gerichtet in dem Bestreben, das einheitlich Erschaute und Erfühlte aus seinen Differenzierungen kennenzulernen und ins Bewußtsein zu heben. Die Hingabe an die Umwelt und ihr Geschehen gab ihm einen unmittelbaren Sinn für Wirklichkeit und Wahrheit, der ihm nicht nur in der Beurteilung der Menschen, sondern auch in der Einsicht in politische Dinge zugute kam (S. 801). Er war nicht zu einsamem Grübeln geschaffen (S. 72). Die Nahrung seines Denkens konnte ihm nur die Erfahrung geben; wie er durch die Überzeugung einer in sich erfahrenen Weltharmonie Kants Ethik überwand, so forderte er auch für alles Nachdenken über christlich-theologische Probleme die Grundlage der persönlichen Erfahrung (vgl. auch S. 775). Am unmittelbarsten äußerten sich sein Denken und Fühlen in der freien Rede. Die Vermittlung durch Buchstaben empfand er als eine Beeinträchtigung des Lebens. Wo er unmittelbar zu wirken beabsichtigte, in Reden und Vorlesungen,

80) Gundolf, Deutsche Vierteljahrsschrift 1924. 2. Bd. S. 418—509. Halle 1924.

81) Fr. Schleiermachers sämtliche Werke, Zitate nach der Ausgabe von Reimer, Berlin 1836—64.

bestand seine Ausarbeitung nur in wenigen Stichworten (S. 749), „seine Arbeit war nur meditierend" (S. 749). Seine wissenschaftlichen Ausarbeitungen zeigen die Einschaltung kritischer, zerlegender und abstrahierender Reflexion. So tief und weich, fast weiblich (Briefe I, S. 207) sein Gefühl war, so war sein Handeln doch bewußt und geleitet von dem Willen, die Grenzen der eigenen Persönlichkeit nicht zu überspringen. Nur durch festen Willen vermochte er manches Freundschaftsverhältnis in den rechten Bahnen zu halten (vgl. S. 150) und einem Freunde wie Friedrich Schlegel Jahre hindurch Rückhalt und Berater zu sein. Was dieser an Schleiermacher rühmt: die Bildung des Menschen in ihm, war nicht zum wenigsten das Werk eines unbeirrbaren sittlichen Willens. Doch auch der Wille ist letzten Endes bei ihm eingebettet in das seelische Gesamtsein. So wehrt er sich in einem Briefe an die Braut gegen die Meinung der Leute, er könne alles, was und wann er nur wolle, mit den Worten: „Es steht aber ganz anders mit mir; ich kann nichts, gar nichts, sobald ich nur will, sondern ich muß warten, bis der günstige Augenblick kommt, ist er also da, dann halte ich es auch für schlecht, ihn vorbeigehen zu lassen" (S. 367, Nr. 145) [82]).

Diese eigenartige Harmonie von Denken, Fühlen und Wollen, von Aufnahmefähigkeit und Gestaltungstrieb in der Integration der Seelenkräfte und der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Außenwelt deutet auf die J_1-Struktur.

Beispiele aus seinen Werken scheinen diese Annahme zu bestätigen. Gegenstand seiner Philosophie sind die Geisteswissenschaften. Nach unserer Weltskala (vgl. Fußnote 65, S. 49) liegt ihr Bereich in den höheren Schichten des menschlichen Lebens. Es gilt nun den Standpunkt aufzuweisen, den der Philosoph selbst einnimmt und von dem aus er dieses Gebiet beleuchtet. Im Alter von dreißig Jahren schreibt Schleiermacher: „Der Gedanke des Universums und seiner Harmonie ist mir eins und Alles; in diesem Keime sehe ich eine Unendlichkeit guter Gedanken, welche ans Licht zu bringen und auszubilden ich als die eigentliche Bestimmung meines Lebens fühle" (zitiert nach Dilthey, S. 415). Diesem seinem Lebensideal widmet er die „Monologen". Sie waren erwachsen aus der Auseinandersetzung seines eigenen Wesens mit Kant, Leibniz, Spinoza. Kants Auffassung von der Autonomie unseres sittlichen Handelns teilte Schleiermacher ganz; aber entschieden wehrte er sich gegen das abstrakte Sittengesetz Kants und suchte seinem eigenen Wesen entsprechend philosophisches Denken mit dem religiösen Gemüt in Einklang zu bringen. Übereinstimmung mit dem religiösen Grundgefühl war der Prüfstein seiner Gedanken. Das schützte seine Philosophie vor den Mängeln, die einseitiges Vorherrschen des Denkens (vgl. Descartes, Hobbes) und des Willens (vgl. Fichte) leicht mit sich bringt. Das erschwerte aber auch die Durchführung eines geschlossenen Systems. In den Reden und Monologen ist von systema-

82) H. Meisner: Friedrich Schleiermachers Briefwechsel mit seiner Braut, 2. Auflage, Klotz, Gotha, 1920.

tischem Zusammenhang der Begriffe und Ideen vollständig abgesehen, und selbst später in dem Aufbau der Ethik widerstrebt es ihm, diese Wissenschaft von einem selbstsicheren Prinzip abzuleiten [83]). Im Gegenteil betont er, daß der objektive Wahrheitsgehalt einer Disziplin abhängig ist von dem Stand alles übrigen Wissens. Vollkommen ist nur das höchste Wissen, und die Gesamtheit alles Sonderwissens kann sich dem höchsten nur annähern. Hieraus erhellt, daß der Wirklichkeitssinn Schleiermachers das spekulative Denken überwacht und ihn daran hindert, die Mannigfaltigkeit der Disziplinen und ihrer Gegenstände zu übersehen. Das Grundgefühl eines Zusammenhangs des Menschen mit dem Lauf der Welt und das Bewußtsein der Abhängigkeit des Menschen vom Weltgeschehen halten ihn auch von einer Übersteigerung der Freiheitsidee zurück. Mit Leibniz verband ihn eben dieses Grundgefühl, und bezeichnenderweise wendet er sich dort von ihm ab, wo jener nach seinem Empfinden über der abstrakten Konstruktion der Monadologie die „dynamische Einheit" [84]) vergißt. In der Auffassung des Weltganzen als eines einheitlichen Universums und in der Liebe zu ihm fühlte sich Schleiermacher innig verwandt mit Spinoza, von dem er sagt: „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe" (Reden, S. 37) [85]). Mystik und Pantheismus verbinden beide. Den Einfluß Spinozas auf Schleiermacher weist Dilthey nach in dem Parallelismus der Reden mit der Ethik Spinozas (S. 358 f.). Aber dem realistischen Zug Schleiermachers, der in der Rezeptivität des Wirklichen gründet, entspricht es, daß er die Welt nicht vom Blickpunkt des Unendlichen, Absoluten aus betrachtet, sondern aus dem empirischen Erleben seiner Individualität. Für Schleiermacher besteht die Individuation nicht in einer Beschränkung der Vollkommenheit, also die Individualität nicht in einer Negation; für ihn hat das Einzelwesen in seiner Einzigart durchaus positive Eigenschaften als Spiegel des Alls. Freilich von rein realistischer Betrachtung ist Schleiermacher entfernt. Seine Beachtung gilt der geistigen Welt, sein Streben gehört der freien Welt der „Bildung und der Sittlichkeit". Die eroide Hingabe der J_1-Struktur äußert sich hier nicht in einer Kohärenz mit der Sinneswelt, sondern in einer Integration mit allem Geistig-Wertvollen, das in anderen Menschenseelen sich offenbart. Diese bedingte Integration, die nur mit dem in Kohärenz steht, was sich mit dem Ideal in Einklang befindet, ist eine Eigentümlichkeit der J_2-Struktur. Indem er mit der Forderung der Persönlichkeitsbildung an die Welt herantritt und nichts sehnlicher wünscht als die Verwirklichung dieses Ideals, setzt er sich in Gegensatz zur bestehenden Welt, in der das Individuum gebunden ist an Gesetze, an

83) F. Schleiermacher, Grundriß der philosophischen Ethik, Philos. Bibl. Bd. 85, Leipzig, 1911.

84) W. Dilthey: Leben Schleiermachers: Denkmale, Berlin 1870 (1. Auflage). S. 73; Nr. 55.

85) F. Schleiermacher, Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. O. Braun, Phil. Bibl. Bd. 139 b.

Formen, an Überlieferung; an fremden Willen, fremden Geschmack. Es verlangt Freiheit, dem eigenen Wesen entsprechende Auswirkung und schafft sie sich im Reich der Phantasie. „O wüßten doch die Menschen diese Götterkraft der Phantasie zu brauchen, die allein den Geist ins Freie stellt, ihn über jede Gewalt und jede Beschränkung weit hinausträgt, und ohne die des Menschen Kreis so eng und ängstlich ist!“ (M. IV, S. 82) [86]). In der Phantasie, dem selbsterschaffenen Reich vermag der Geist frei zu wirken, kann er sich Aufgaben stellen, seinen Idealen dienen und in Gleichmut die Unbilden der rauhen Wirklichkeit ertragen. Aus dem Bewußtsein der eigenen Individualität erwächst eine innere Ruhe gegenüber allem, was von außen kommt. Das Schicksal hat nichts Unangenehmes mehr, denn es kann nur die äußeren Verhältnisse betreffen; indem der Geist freiwillig sich mit ihm abfindet und es für seine Ideen nutzbar macht, kann er es meistern. „Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille. — So lang' ich alles auf diesen ganzen Zweck beziehe, — so lange des Geistes Auge auf dies Ganze allgegenwärtig gerichtet ist, ich jedes Einzelne nur in diesem Ganzen und in diesem alles Einzelne erblicke, nie aus dem Bewußtsein verliere, was ich unterbreche, und immer auch das noch will, was ich nicht tue, und was ich tue auf alles, was ich will, beziehe: so lange beherrscht mein Wille das Geschick und wendet alles, was es bringen mag, zu seinen Zwekken mit Freiheit an. Nie kann solchem Wollen sein Gegenstand entzogen werden, und es verschwindet beim Denken eines solchen Willens der Begriff des Schicksals“ (M. IV, S. 72). Diese Gedanken haben für den J_2-Idealisten etwas Erlösendes, sie geben ihm die Kraft, mitten in Not und Gebundenheit ein glückseliges Leben zu führen, da der Schwerpunkt des Daseins in die Welt des Ideals verlegt ist. Je größer der Gegensatz zur Wirklichkeit, umso stärker nur wächst die Sehnsucht nach Verwirklichung seines Traumreiches, umso mehr fühlt er sich als Träger und Prophet einer besseren Zukunft. Rastlos strebend baut er an seinen Idealen, nie fertig, weil mit jeder höheren Stufe die Aussicht nur umso verlockender wird. Wie in ewiger Jugend stürmt der Geist hoffnungsfreudig und siegesgewiß seinen Idealgebilden nach. „Von mir soll nie weichen der Geist, der den Menschen vorwärtstreibt, und das Verlangen, das nie gesättigt von dem, was gewesen ist, immer Neuem entgegengeht. Das ist des Menschen Ruhm, zu wissen, daß unendlich sein Ziel ist, und doch nie stillzustehen im Lauf; zu wissen, daß eine Stelle kommt auf seinem Wege, die ihn verschlingt, und doch an sich und um sich nichts zu ändern, wenn er sie sieht, und doch nicht zu verzögern den Schritt. Darum ziemt es dem Menschen, immer in der sorglosen Heiterkeit der Jugend zu wandeln. Nie werd' ich mich alt dünken, bis ich fertig bin; und nie werd' ich fertig sein, weil ich weiß und will, was ich soll“ (M. V, S. 100 f.).

86) F. Schleiermacher: Monologen, Gesamtausgabe 3. Abt. 1. Bd. Die Stellen sind zitiert nach der Ausgabe von M. Rade, Deutsche Bibliothek, Berlin.

Diese andere Welt nun, in der der Idealist zu Hause ist, zeigt nicht das in sich selbst Ruhende, den autonomen Charakter einer absoluten Kunst oder einer von der Wirklichkeit gelösten Phantasie, die dem S-Typus eigen ist. Die J_2-Struktur ist stets auf Vervollkommnung des Bestehenden, insbesondere des wirklichen Menschenwesens bedacht, sie will wirken, tätig sein und muß sich so immer wieder der Wirklichkeit zuwenden.

Schleiermacher ist nicht in dem Sinne wie Fichte der aktive Geist, der die Welt durch eine Tathandlung umstellen will. Er will nicht mit Gewalt die Gegensätze zur Einheit zwingen, sein Denken sucht in liebevoller Hingabe an die Dinge der Welt sein Erleben zu bereichern, um in fruchtbarer Wechselwirkung mit ihnen das eigene Selbst höher zu bilden. Die im J_1-Charakter begründete Kohärenz mit der Wirklichkeit gewährleistet den organischen Zusammenhang des Individuums mit der Umwelt. So findet trotz des tief empfundenen Gegensatzes von Ich und Welt doch eine gegenseitige Durchdringung statt, freilich nur im Gebiet der höherseelischen Schichten. „Mir ist der Geist (gemeint ist immer der Geist im Sinne des Idealismus, also der auf das Ideal gerichtete Geist) das Erste und das Einzige: denn was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbstgeschaffener Spiegel" (M. I, S. 11). In allem Geschaffenen offenbart sich ihm vor allem dieses Geistige; der lebendige Inhalt in seiner Beziehung zum Menschen geht aller äußeren Form, aller Kunst und Technik voran. „Aus jedem Kunstwerk strahlet mir die Menschheit, die drin abgebildet, weit heller hervor als des Bildners Kunst; nur mit Mühe ergreif' ich diese in späterer Betrachtung und erkenne ein wenig nur von ihrem Wesen" (M. II, S. 32). Insofern der Geist im Sinne des Idealismus metaphysisch das Erste und Ursprüngliche ist, wendet sich das menschliche Bewußtsein in erster Linie und mit beonderer Vorliebe der Stelle zu, an der dieses Geistige in metaphysischem Sinne vor allem aufleuchtet. Diese Stelle aber ist die Menschenwelt. Kein Wunder daher, daß das menschliche Bewußtsein zum Menschen ein stärkeres Kohärenzverhältnis besitzt als zu allen anderen Weltinhalten. „Drum darf ich auch nicht, wie der Künstler, einsam bilden; es trocknen mir in der Einsamkeit die Säfte des Gemüts, es stocket der Gedanken Lauf; ich muß hinaus in mancherlei Gemeinschaft, mit den andern Geistern zu schauen, was es für Menschheit gibt und was davon mir fremde bleibt, was mein eigen werden kann, und immer fester durch Geben und Empfangen das eigene Wesen zu bestimmen." (M. II, S. 33).

Eine enge Kohärenz, eine geradezu eroide Hingabe, wie sie für die J_1-Struktur charakteristisch ist, spricht sich hierin aus. So warm, so innig wie hier, ist diese Hingabe beim reinen J_2-Typus im allgemeinen nicht, aber sie zeigt doch anderseits die Merkmale der J_2-Struktur wieder darin, daß es nicht eine Hingabe an alles und jedes ist, wie bei J_1, sondern eine solche unter sorgfältigster Selektion durch das Ideal, eine Kohärenz lediglich mit dem, was dem Ideal entspricht. Auch hierin wieder zeigt sich die Legierung von J_1 und

J_2. Der J_2-Typus ist „phasenspezifisch" die Struktur des Jünglingsalters, d. h. jeder Mensch erlebt in dieser Zeit einen Einschlag der J_2-Struktur, welchen lebenslänglichen Grundtypus er auch sonst besitzen mag. Zu den ausgesprochensten Eigentümlichkeiten des Jünglingsalters gehört auch die Freundschaft. Der Geist, der durch Selbstbildung zur Vollendung strebt, liebt und sucht auch im anderen Menschen das gleiche Streben. Freundschaft und Liebe gelten ebenfalls bei Schleiermacher als die treibenden Kräfte alles Lebendigen; sie veredeln das Alltägliche und zeigen es im Gewand des Ewigen und Geistigen. Von dieser Grundstimmung wird Schleiermachers Weltanschauung in den Monologen getragen. Sie besteht in einem Anschauen der Menschheit, einer beständigen Gegenüberstellung von Ich und Welt zur Erkenntnis des eigenen Wesens im Streben, „nur sich selbst zu bilden und, ohne bleibend Werk hervorzubringen, in wechselreichem Tun sich darzustellen" (M. II, S. 34)[87]). Dabei erleidet der Geist keine andere Beschränkung seiner Freiheit als durch die Freiheit anderer Geister. Die Körperwelt ist nur der Gegenstand des eigenen freien Tuns, hat keine Gewalt über den Geist. „Mein freies Tun ist jegliches Gefühl, das aus der Körperwelt hervorzudringen scheint, nichts ist Wirkung von ihr auf mich, das Wirken geht immer von mir auf sie. — Nur das unendliche All der Geister setz' ich mir, dem Endlichen und Einzelnen, entgegen. Dem nur verstatt' ich zu verwandeln und zu bilden die Oberfläche meines Wesens, um auf mich einzuwirken. Hier, nur hier ist der Notwendigkeit Gebiet. Mein Tun ist frei, nicht so mein Wirken in der Welt, das folget ewigen Gesetzen. Es stößt die Freiheit an der Freiheit sich, und was geschieht, trägt der Beschränkung und Gemeinschaft Zeichen. Ja, du bist überall das Erste, heil'ge Freiheit! — Notwendigkeit ist außer uns gesetzt, ist der bestimmte Ton vom schönen Zusammenstoß der Freiheit, der ihr Dasein verkündet" (M. I, S. 12).

Die Monologen sind ein einziger Hymnus auf das Lebensideal des reifenden, jungen Menschen. Trotz der gemeinsamen J_2-Komponente entfernt sich Schleiermachers Idealismus infolge der starken Betonung der Gefühlsinhalte doch weit von Fichtes ethischem Rigorismus. Schleiermachers Wesen hat eine versöhnliche, harmonische Grundtendenz, die auch seine Weltanschauung beherrscht. Sein Denken verharrt nie in Gegensätzen, weil sein Empfinden sie überbrückt. So möchte er auch den Kosmos als ein harmonisches Ganzes sehen. Zu dem Zweck nähert er die Naturgesetze dem Sittengesetz an, indem er alle Grundbegriffe der organischen und selbst anorganischen Natur als Typusbegriffe, alle Naturgesetze als Typusgesetze darstellt[88]). Jeder Typusbegriff und jedes Typusgesetz enthält, wie Schleiermacher es nennt, eine „Anmutung" an die

87) In diesem Bildungsstreben sieht Gundolf das eigentliche Wesen der Schleiermacherschen Religiosität.

88) Vgl. hierzu F. Schleiermacher: Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. Werke 3. Abt. 2. Bd.

Natur, von der von vornherein dahingestellt bleibt, ob die Natur sie befolgen wird oder nicht. In reinster Form aber findet sich diese „Anmutung" an das tatsächliche Geschehen bei der Norm und beim Ideal. Die Typusbegriffe sind also Idealbegriffe, die Typusgesetze sind Idealgesetze. Sie ähneln den platonischen Ideen darin, daß sie einerseits Gesetze des Wirklichen, zugleich aber auch Ideale sind. In diesem Ergebnis berührt sich Schleiermacher wieder mit der J_2-Struktur, die jedoch die Naturgesetze nicht zu sich heraufhebt, sondern ihnen gewissermaßen den Kampf ansagt und den Ton nicht auf die Ähnlichkeit, sondern gerade auf die Verschiedenheit von Natur- und Sittengesetz legt.

In dieser Form der Weltanschauung Schleiermachers mag sich die eingehende Beschäftigung mit Plato zeigen, dessen Werke er in jahrzehntelanger Arbeit übersetzte. In Plato fand er eine verwandte Natur; über sein Verhältnis zu Plato sagt er in einem Briefe: „Es gibt keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt und mich in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern des Menschen überhaupt so eingeweiht hätte" (an Brinkman; Briefe IV, S. 72).

Die Freiheit ist nach Schleiermacher dem „begeisteten" Wesen als solchem von Natur verliehen. Wie die Pflanzen den Gesetzen der Vegetation durch das Prinzip der „Belebung" untergeordnet sind, die Tiere den höheren Gesetzen der „Beseelung" gehorchen, so unterliegt der Mensch auf der abermals höheren Stufe der „Begeistung" in erster Linie den Gesetzen des Geistes. Wo Mängel auftreten, bestehen sie darin, „daß der Geist eintretend in das irdische Dasein ein Quantum werden muß, und als solches in einem oszillierenden Leben im einzelnen unzureichend erscheint gegen die untergeordneten Funktionen" (Über den Unterschied von Natur- und Sittengesetz, S. 415).

Wie „jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit, alles, was aus ihrem Schoße hervorgehen kann" (M. II, S. 28), so bilden alle Gattungen von Lebewesen auch nur eine mannigfache Offenbarung der unendlichen Natur. Jede Gattung stellt eine Stufe dar mit ihren spezifischen Gesetzen, die der jeweiligen Entwicklungshöhe angepaßt sind, doch immer so, daß im Verein die niederen den höheren dienen müssen. Darum ist auch das Sittengesetz, obwohl den Gesetzen der Körper übergeordnet, doch nicht der Natur entgegengesetzt, sondern nur ein höheres unter all ihren Geschöpfen. Das Sittengesetz entwickelt sich uns „durch eine Steigerung als das höchste individuelle Naturgesetz aus den niederen. Die Seinsbestimmung in demselben ist also von derselben Art, und das Sollen ist auch von derselben Art, nur mit dem einzigen Unterschiede, daß erst mit dem Eintreten der Begeistung das Einzelwesen ein freies wird, und nur das begeistete Leben ein Wollendes ist, also auch nur auf diesem Gebiet das Sollen sich an den Willen richtet. Im allgemeinen aber ist es überall die Forderung der Gewalt des individuellen Seins

über das elementarische und allgemeine, als des höheren über das niedere, und das Naturgesetz liegt nicht auf der entgegengesetzten Seite wie das Sittengesetz, sondern beide auf derselben" (Über den Untersch. von Natur- und Sittengesetz, S. 416).

Schleiermacher wählt den Blickpunkt, der ihm eine Ansicht des Weltsystems gewährt, in den höherseelischen Schichten des menschlichen Bereichs. Indem er aber vornehmlich die Seele des Menschen mit ihren Äußerungen ins Auge faßt, bleiben die elementaren Schichten der Wirklichkeit undeutlich und erhalten in dem philosophischen Gedankengebäude Schleiermachers nur untergeordnete Bedeutung. Kausalität als durchgehende Gesetzmäßigkeit gibt es für ihn nur im Bereich der von der Vernunft unberührten Natur. Die obersten Gesetze des Kosmos sind teleologischer Art. Dabei nimmt Schleiermacher weder die extreme Stellung Spinozas noch die Fichtes ein; die J_1-Struktur kann keinen Bereich des Kosmos als isoliert betrachten, am wenigsten sich selbst. So hindert die Kohärenz mit der Menschenwelt Schleiermacher daran, die Grenzen der Individualität zu überspringen, die Mannigfaltigkeit in der Einheit völlig aufgehen zu lassen; das unterscheidet ihn von Spinoza. Anderseits hindert das Gefühl der Abhängigkeit von den höheren Schichten des Weltganzen, die Kohärenz zum Religiösen, Schleiermacher daran, der menschlichen Freiheit und dem menschlichen Willen die Absolutheit zuzugestehen, die Fichte für beide beansprucht. Schleiermacher nimmt also gewissermaßen eine Mittelstellung zwischen den von Fichte für allein konsequent gehaltenen Standpunkten (von Spinoza und Fichte) ein (vgl. Fichte, Werke I, 101).

Die eigentliche Natur Schleiermachers zeigt sich unmittelbarer in seinen Reden oder gelegentlichen Äußerungen. Der Urgrund seines Daseins war Religion. „In ihr atmete mein Geist, ehe er noch seine äußeren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft, gefunden, sie half mir, als ich anfing den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden, sie leitete mich ins tätige Leben, sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt" (Reden, S. 9). Nicht eine bestimmte Form der Religion, sondern ein Gefühl des Durchdrungenseins von einer alles beseelenden Gottheit begleitete ihn durch sein Leben und formte seinen Geist zur Aufnahme des Universums. Nicht denkend oder handelnd tritt er dem Weltgeschehen gegenüber, sondern fühlend, anschauend und genießend, um in „kindlicher Passivität" sich ergreifen und erfüllen zu lassen. — Diese rezeptive Erlebnisweise charakterisiert den J_1-Typus. — „Anschauung" ist der stets wiederkehrende Begriff, mit dem Schleiermacher die Haltung des religiösen Menschen dem Weltall gegenüber bezeichnet. Dabei ist der Mensch der Empfangende und das Universum das Handelnde. Schleiermacher schildert den Vorgang des Anschauens selbst. „Alles Anschauen geht aus von

einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird. — Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. — Alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion" (Reden, S. 37 f.). Alles Anschauen ist so eine Ganzheitsschau, stets wird in allen Teilen zunächst das Ganze gesehen. Hier begegnet uns im Bereich des religiösen Erlebens wieder, was die deskriptive, wie experimentelle Analyse[89]) des J_1-Typus immer wieder ergeben hat: die ganzheitliche Apperzeptionsweise des J_1-Typus, der in der Auffassung und gedanklichen Erarbeitung eher vom Ganzen zum Teil als von den Teilen zum Ganzen geht. In diesem Erleben spielt unmittelbar das Denken gar keine Rolle. Die Ganzheit kann nur in einer innigen Vereinigung von Anschauung und Gefühl erfaßt werden. In dem Augenblick, wo Gefühl und Anschauung noch innig verbunden sind, „wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren" (Reden, S. 48), wird religiöse Erkenntnis erfahren. Die liebevolle Hingabe führt über das bloße Betrachten hinaus. Die von der Umwelt ausgehenden Eindrücke erfassen wie Schwingungen die entsprechenden Saiten des Universums, in dem die Schwingungsenergie gleichsam übertragen wird in höherseelische Schichten und von dort in die Welt der Objekte als belebende und beseelende Kraft zurückstrahlt. Für den ausgeprägten J_1-Typus gibt es überhaupt keine toten und unbeseelten Gegenstände (vgl. Jaensch-Neuhaus und Jaensch-Lucke in „Grundformen menschlichen Seins"). Physisches und Psychisches durchdringen sich stets für diesen Typus, und so muß notwendig für ihn alles beseelt sein. Aber nicht nur als beseelt wird jeder Gegenstand erlebt, sondern zugleich als „kosmisch"; d. h. in jedem einzelnen Ding scheint die ganze Welt irgendwie mitzuschwingen, angedeutet oder vertreten zu sein. Ist, wie bei den reicher entwickelten Ausprägungsformen dieses Typus meistens, ein Gotteserleben vorhanden, so wird dieses immer entweder dem Pantheismus oder dem Panentheismus nahestehen. Es gibt hier, entsprechend der „Vollintegration" des J_1-Typus, keine gegeneinander isolierten Weltinhalte. In jedem einzelnen von ihnen werden alle anderen, wird also das Ganze irgendwie miterlebt; durch jeden Teil scheint das Ganze hindurchzuschimmern. Die erlebte Einheit der alles erfüllenden Weltseele, die identisch mit Gott selbst ist, führt zu einem harmonischen Weltbilde. Nirgends gibt es scharfe Unterschiede, Gegensätze oder unüberbrückbare Abstände.

89) Beim Leseakt z. B. durch die Untersuchung von O. Oeser, „tachistoskopische Leseversuche als Beitrag zur strukturpspychologischen Typenlehre", beobachtet. Ztschr. f. Psychologie 112.

Wie sehr das Denken des J_1-Typus seiner Natur nach auf Kontinuität hindrängt, geht aus einer Untersuchung von Jaensch und Schweicher über „die Begriffsbildung im anschaulichen Denken" hervor (in Jaensch und Mitarbeiter, Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis, 2. Teil). Dort ist gezeigt, wie beim J_1-Typus anschauliche „Reihenbegriffe" entstehen, dadurch, daß die teils gleichartigen, teils verschiedenen, unter einen Gattungsbegriff fallenden Individuen durch einen in jener Abhandlung als „Fluxion" bezeichneten Vorgang kontinuierlich ineinander übergehen und so zusammenhängende Reihen bilden, in denen die kontinuierliche Abwandlung eines Merkmals tatsächlich erlebt wird. In der erwähnten Abhandlung ist hingewiesen auf die Bedeutung dieser „Fluxion" für das Denken Goethes, ebenso auf die Rolle, die sie im biologischen Denken besitzt und wahrscheinlich auch in demjenigen, das zur Aufstellung des Infinitesimalprinzips bei Leibniz führte.

So kennt auch Schleiermacher nur Stufen im Weltganzen, aber keine toto genere verschiedenen Substanzen. Er ist stets darauf bedacht, Übereinstimmendes, Gemeinsames aufzuweisen und bedient sich des dialektischen Verfahrens, um in höherer Synthese die Einheit darzustellen. Beschränkt er seine Betrachtung auf ein bestimmtes Gebiet, so weist er ausdrücklich auf die Abhängigkeit von anderen hin, so in seiner Ethik, so auch in der Psychologie (Werke, 3. Abt., 6. Bd.). Er betont, daß nur die „vollkommene Durchdringung des ethischen und physischen" Gebietes dem Gegenstande nach und „ein vollkommenes Zugleich" von spekulativem und empirischem Wissen der Methode nach die höchste Einheit des Wissens, die Weltweisheit ausmache (Grundriß der philosophischen Ethik, S. 10). Die Bevorzugung eines Gegenstandes und einer Methode hat ihren Grund allein in dem Vorwiegen eines bestimmten Interesses (ebenda, S. 2). So betrachtet er auch Physiologie und Psychologie nur als zwei verschiedene Ansichtsweisen des einheitlichen menschlichen Lebens. Er selbst schließt sich dieser Trennung der Anthropologie an lediglich aus dem Grunde, weil er in der Psychologie seinem Interesse entsprechend vorwiegend die geistigen Funktionen des Menschen ins Auge fassen will (Werke, 3. Abt., 6. Bd., S. 33). Für seine Untersuchungen gilt ihm der Mensch als eine Leib-Seelen-Einheit, in der das Bewußtsein des Ich nur in der Vereinigung von Leib und Seele gegeben ist. Doch nur im Ich gibt es eine Identität von Leib und Seele; ausdrücklich weist Schleiermacher Materialismus und Spiritualismus als willkürliche und künstlich vereinheitlichende Ansichten ab (Werke, 3. Abt., 6. Bd., S. 9, 10, 33). Sein Glaube an ein sittliches Prinzip läßt ihn den Materialismus von vornherein ablehnen. Die Natur ist dazu da, von der Vernunft gestaltet zu werden, der Gegensatz beider hebt sich auf in einer „Einheit von Vernunftkraft und Naturmasse", und diese Einheit besteht in der „Versittlichung der in Zeit und Raum ganzen irdischen Natur" (Grundriß der phil. Ethik, S. 18). Ebenfalls spricht er sich gegen die Spekulation des ex-

tremen Idealismus aus. „Er wird das Universum vernichten, indem er es zu bilden scheint, er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde unserer eigenen Beschränktheit" (Reden, S. 37). So finden wir Schleiermacher in beständiger Auseinandersetzung mit allem, was ihm begegnet; das Verwandte nimmt er auf, das Fremde stößt er ab, dabei immer auf Versöhnung der Gegensätze bedacht. Diese vermittelnde Stellung Schleiermachers, die in der Aufgeschlossenheit gegenüber allem Gegebenen gründet, hindert ihn, das Wirkliche durch metaphysische Spekulation in systematische Konstruktionen zu zwängen. Der Sinn für die Wirklichkeit ist stärker als der Gestaltungstrieb. Er fordert von der Philosophie Aufnahme alles empirischen Wissens. „Er kannte keine Philosophie, die von der Erfahrung losgelöst in luftigem Raume leere Gedankengebilde baut, sondern nur in wechselseitiger Durchdringung des Allgemeinen und Einzelnen, der Spekulation und Erfahrung lag ihm die Vollendung der Wissenschaft, und wie er von jeder einzelnen Disziplin forderte, daß sie an das Ganze des Wissens anknüpfe, so forderte er auch von der Philosophie, daß ihre Begriffe sich öffnen, um die ganze Fülle des empirischen Wissens in sich aufnehmen zu können" (S. 242)[90]). Indem Schleiermacher seine Betrachtungen auf das Gebiet des Geistes einschränkt, bezeichnet er zugleich selbst die Schranken seiner Philosophie. An dieser Stelle dürfte eine Gegenüberstellung Schleiermachers und Fichtes dazu beitragen, den Unterschied zwischen der vorwiegend projektiven Geisteshaltung Fichtes und der mehr rezeptiven Schleiermachers klarer hervortreten zu lassen. Wir finden eine solche Gegenüberstellung in den Aufzeichnungen eines Studierenden, der gleichzeitig bei Fichte und Schleiermacher Vorlesungen hörte. „Welcher Unterschied ist zwischen einem geistreichen Mann und einem großen Denker? Ich glaube z. B. Fichte ist ein größerer Denker als Schleiermacher, aber Schleiermacher ist ein viel geistreicherer Mann. Den Unterschied weiß ich mir auch nicht ganz klar zu machen, vielleicht ist aber das Denken mehr analytisch, der Geistreiche verfährt mehr synthetisch; der Denker ist mehr im Begreifen, der Geistreiche lebt mehr lebendig in der Anschauung; der Denker ist mehr im Streben nach der Einheit begriffen, der Geistreiche mehr in der Verfolgung ihrer Äußerung gewissermaßen ins innere Mark der Erscheinung" (Twesten, Tagebuch, in Schulz, S. 241). Allem Anschein nach resultiert die Eigenschaft des „Geistreichen" aus der Rezeptivität allem Gegebenen gegenüber, wogegen beim systematischen Denker immer eine gewisse Abstraktion von der Mannigfaltigkeit durch die S_2-Komponente vorliegt. Wir sahen, daß die J_1-Struktur wirklichkeitsaufgeschlossen ist, die S_2-Struktur dagegen in ihrer reinen Form der Wirklichkeit mit Prinzipien gegenübertritt. Die J_1-Struktur erlebt unmittelbar in der Anschauung die Einheit in der

90) Chr. Sigwart, Kleine Schriften, 1. Reihe, Freiburg i./B. und Tübingen, 1881.

Harmonie des Mannigfaltigen. Die Welt, der Kosmos, steht dem Denkenden wie ein großes „Du" gegenüber. Der Kosmos hat darum die Einheit eines persönlichen oder quasi-persönlichen Seins. Ganz anders bei S_2. Hier zeigt die unmittelbare Anschauung keine Einheit. Die Einheit wird erst vom Denken gestiftet, indem dieses Gesetze auffindet. Die Einheit verwirklicht sich dabei in zunehmendem Maße, indem das Denken die Gesetze auf immer höhere und allgemeinere Gesetze, und diese letzteren tunlichst wieder auf selbstevidente „Prinzipien" zurückführt. Je ausgesprochener der S_2-Typus verwirklicht ist, umso mehr werden selbstevidente „Prinzipien" in die Welt hineinprojiziert, und zugleich mit diesen Prinzipien auch das Einheitsverlangen des logischen Denkens (wobei aber durchaus nicht gesagt ist, daß der S_2-Typus die von ihm in die Welt „hineinprojizierte" Einheit auch als eine von ihm projizierte und gestiftete erlebt, vielmehr kann sie ihm selbst sehr wohl als eine von ihm „aufgefundene" erscheinen). Allenfalls also ein größeres Stück des Kosmos oder der Kosmos selbst kann hier Einheit zeigen, insofern und insoweit ihn das Denken als von Gesetzen beherrscht erfaßt. Ganz anders im Weltbild des J_1-Typus. Hier fehlt der bei S_2 soeben aufgewiesene Unterschied zwischen dem Unmittelbargegebenen und den Elementarbestandteilen einerseits, dem Kosmos und seinen von Gesetzen beherrschten Gebietsteilen anderseits. Da bei J_1 die Einheit in unmittelbarer und schlichter Anschauung ohne weiteres mitgegeben ist, so findet sie sich in den beiden — für S_2 soeben auseinandergehaltenen — Fällen in gleicher Weise. Jedes einzelne Ding in der Welt, jedes Gegebene, auch jeder Elementarbestandteil, hat die Einheit; denn jeder beliebige Weltinhalt, jegliches Gegebene tritt dem J_1-Typus wie ein belebtes und beseeltes „Du", also als ein quasi-persönliches Wesen gegenüber, das die Einheit des Persönlichen zeigt. Hier gibt es darum nichts Unorganisches, während für den S_2-Typus die Elementarbestandteile der Welt unorganisch sind und der Einheit entbehren. Hier ist alles organisch belebt und beseelt, aber allerdings gibt es, wie in allem Lebendigen, Grade und Abstufungen des Lebens und der Beseelung.

Vergebens suchen wir in Schleiermachers Weltbild nach einer Anwendung des Kausalprinzips. Wir würden es vielleicht in beschränkter Gültigkeit finden, wenn er die Natur in seine Forschungen einbezogen hätte. Aber unter den möglichen Weisen, das Sein zu erfassen, erwählt er den Standpunkt in den höheren Schichten menschlichen Seelenlebens und macht diese allein zum Objekt seiner Untersuchungen. Hier aber gelten nur Zweckgesetze; alle Veränderungen in der Geschichte beruhen in einem steten Fortschreiten der Menschheit, in einer Überwindung des Todes. „Nichts soll tote Masse sein, die nur durch den toten Stoß bewegt wird, und nur durch bewußtlose Friktion widersteht: alles soll eigenes, zusammengesetztes, vielfach verschlungenes und erhöhtes Leben sein. — Dahin deutet das Geschäft des Augenblicks und der Jahrhunderte, das ist das

große, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe" (Reden, S. 66). Schleiermacher genügt es nicht, die Natur durch Einblick in einen großen gesetzmäßigen Zusammenhang zu erfassen. Ja, er glaubt nicht einmal, daß die Naturgesetzlichkeit eine vollkommen in sich geschlossene ist. Letzte aus sich unerklärbare Abweichungen von den Naturgesetzen würden über den Naturbereich hinausweisen, und erst die Einbeziehung auch des Lebens und der geistigen Funktionen durch die Religion im Sinne Schleiermachers würde im Universum die lückenlose Einheit erkennen lassen. „Auch die Welt ist ein Werk, wovon ihr nur einen Teil überseht, und wenn dieser vollkommen in sich selbst geordnet und vollendet wäre, könntet ihr euch von dem Ganzen keinen hohen Begriff machen" (Reden, S. 54). Alle Abweichungen von den Bewegungsgesetzen, von den chemischen Formeln sollen letzten Endes ihre Erklärungen finden in einem Einblick in das Sein, das wiederum erst in der teleologischen Ordnung des kosmischen Organismus seinen wahren Grund hat. „Denn eine Formel für die Bewegung allein als das bloße Massenverhältnis ist doch nur eine abstrakte mathematische Formel. Erst wenn wir aus der Genesis der Sonne und der Planeten die Massen- und Raumverhältnisse selbst begreifen könnten, so daß auch alle Veränderungen in den Massenverhältnissen der Weltkörper und in ihrem Verhalten zu ihren Bahnen mit darin begriffen wären, erst dann würden wir ein wahres Naturgesetz haben, auch für die Bewegungen. Aber würde denn dieses rein zutreffen? Wohl nicht leicht; sondern wenn wir auf diese Art ein Bewegungsgesetz für das Sonnensystem an sich gefunden hätten: so würde es doch irgendwie wenn auch für eine uns gänzlich unmerkliche Weise durch den allgemeinen Zusammenhang affiziert werden; und wir werden mit Recht sagen könnnen, es solle sich so bewegen, erleide aber bisweilen Perturbationen, und ein Gesetz, daß ein vollkommener Ausdruck des Seins wäre, würden wir erst gefunden haben, wenn wir das ganze Universum auf eine Formel bringen könnten. Dasselbe gilt von den Urstoffen und den elementarischen Kräften. In welchem Umfange wir sie als ein Ganzes begreifen könnten, wenn es nicht das absolute Ganze wäre, so würden wir immer nur ein Gesetz haben, nach welchem das Sein sich nicht vollkommen richtete, und die Abweichung würde uns über jenen Umfang hinausweisen; wo wir aber eine ganz zutreffende Formel haben, die wird sich nur auf sehr bedingte Faktoren beziehen, deren Erscheinen unter diesen Bedingungen wir wieder nur als ein zufälliges begreifen, sodaß kein Sein durch die Formel bestimmt wird" (Werke, 3. Abt., 2. Bd., S. 411).

Wir sehen daran, in welchem Maße die J_1-Struktur sich an das Wirkliche bindet und den Mangel der wissenschaftlichen Methode ebenso stark empfindet wie das Positive, weil sie in ihrem ganzheitlichen Erleben einen Prüfstein für deren Zulänglichkeit zur Erfassung des Realen hat. Auch Schleiermacher sieht im kosmischen Geschehen Gesetzmäßigkeit, aber die Mannigfaltigkeit des Daseins

besteht entgegen allen Normierungsversuchen auf ihrer Eigengesetzlichkeit. So wird ein System der J_1-Struktur nie den einheitlichen Charakter tragen, den der S_2-Typus seinem Weltbild zu geben vermag. Das hat seinen Grund darin, daß das Interesse beider an der Weltbetrachtung verschieden ist. S_2 ist bestrebt, die gesamte Außenwelt zu einem klar durchschaubaren Funktionsablauf zu gestalten, der in allen Erscheinungen berechenbar ist und damit in den Dienst des Menschen gestellt werden kann. J_1 dagegen fühlt sich nie der Außenwelt getrennt gegenüberstehen, sondern als deren Glied und stellt philosophische Betrachtungen höchstens an, um sich der Verflechtung in einen allgemeinen Lebenszusammenhang bewußt zu werden.

———

Es war im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, eine größere Anzahl von philosophischen Systemen heranzuziehen. Aber schon aus der Betrachtung dieser wenigen geht hervor, daß sich zwei Grundrichtungen des Denkens unterscheiden lassen, die zu einem philosophischen Weltbilde führen, und diese Annahme könnte durch weitere Beispiele befestigt werden. Die eine Geisteshaltung stellt das Subjekt als denkende Intelligenz der Welt gegenüber und betrachtet als ihre Aufgabe, das Gegebene logisch, analytisch durch reines Denken zu erfassen, und erreicht dabei die größte Annäherung an das reale Sein im Anorganischen. Die andere Richtung empfindet das Subjekt nicht getrennt von dem Wirklichen, sondern als innig mit ihm verbunden. Sie betrachtet das Geschehen als einen Kräfterhythmus, der nur denkend u n d fühlend zugleich erkannt werden kann. Dabei neigt sie von selbst dem Organischen und Lebensvollen zu. Während die erste Haltung die Welt als etwas Fremdes, zu Unterwerfendes empfindet, fühlt die zweite viel stärker das Verwandte; entsprechend liegt im Erleben der ersten der Akzent auf den unteren, in dem der zweiten auf den höheren Schichten des Kosmos. Die erste strebt nach Beherrschung der Natur, ihre Haltung ist gebieterisch. Die zweite macht sich zum Werkzeug des Geistigen und verhält sich aktiv und passiv zugleich. Die Erkenntnis der ersten endet mit dem Triumph über die Natur, die zweite endet in der Hingabe an das Geistige. Wenn wir Descartes und Hobbes, freilich jeden auf seine Weise, als Vertreter der ersten Richtung ansprechen, so dürften Fichte und Schleiermacher — ebenfalls unter individuellen Verschiedenheiten — der zweiten angehören.

Wir sahen, daß die Wahl des Blickpunktes, von dem aus betrachtet die Welt eine perspektivische Ansicht bietet, wesentlich bestimmt wird durch die vorherrschende Struktur des Betrachters. So zeigt die S_2-Struktur die Neigung, die Welt unter logisch-mathematische Gesichtspunkte zu bringen und erreicht unter Beschränkung auf den adäquaten Bereich des Wirklichen logische Strenge und Geschlossenheit des Systems. Dagegen zeigt die J-Struktur die Tendenz, die Wirklichkeit unter deren eigenen Strukturen, vornehm-

lich aber vom Lebendigen und Geistigen aus zu betrachten, wobei es dem Weltbild um so mehr an systematischer Einheit fehlt, je weniger das Denken über die anderen Erlebnisfunktionen dominiert. Zu systematischem Philosophieren erweist sich die S_2-Struktur vor allen anderen geeignet. Die beiden Grundrichtungen des Denkens werden umso klarer hervortreten, je reiner die S_2- bzw. J-Struktur vorherrschen, und gehen daraus hervor, daß in der Kohärenz des Subjekts mit der Außenwelt das Subjekt entweder das Ausstrahlende oder das Aufnehmende ist. Wir können also die beiden Hauptrichtungen als projektiv und rezeptiv unterscheiden. Weniger scharf sind die Ausprägungen, wo Komponenten verschiedener Strukturen verbunden auftreten.

Es zeigte sich auch, daß je nach der Grundrichtung des Systems das Kausalprinzip eine mehr oder weniger entscheidende Rolle spielt. Am erfolgreichsten erweist es sich in seiner Anwendung auf die unteren Schichten des Realen; je mehr sich der Blick in höhere Bereiche wendet, um so weniger reicht es zur Erfassung seines Gegenstandes aus. Wir fanden, daß die S_2-Struktur sich mit Vorliebe des Kausalprinzips zur Konstruktion eines Systems bedient. Es bestehen zwei Gründe, die diese Wahl begünstigen: einmal ist dieses Prinzip für weite Bereiche des Realen als gültig erwiesen, und außerdem ist es die ontologische Entsprechung des logischen Gesetzes vom Grunde [91]), eines Gesetzes, das der Intellekt unter allen Umständen zu befolgen hat. Die J-Struktur ordnet das Kausalgesetz als lediglich für die Körperwelt maßgebend in eine teleologische Gesetzlichkeit des gesamten Kosmos ein. Dabei verliert es um so mehr an Beachtung, je stärker sich bei Integration auf höherer Stufe Lebens- und Geistesgesetze geltend machen. Als Konstruktionsprinzip hat es gar keine Bedeutung, da der reine J-Typus jede Schematisierung der Wirklichkeit meidet.

D. ZUSAMMENFASSUNG.

Die Arbeit behandelt die gleichsam „natürlich", d. h. aus der Struktur heraus erwachsenen Weltbilder der verschiedenen Typen. Es zeigte sich, daß die Typen, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, nicht ganz so rein hervortreten, als wenn man in dem üblichen typologischen Verfahren, ohne Rücksicht auf das Vorhandensein eines Weltbildes, beliebige Versuchspersonen in Untersuchung zieht. Der Grund ist ein zweifacher. Einmal sind diejenigen, die ein etwas ausgeführteres Weltbild besitzen, gewöhnlich komplexere Naturen, die schon aus diesem Grunde eine Mehrheit von Strukturen in sich bergen. Zweitens kommt ein solches ausgeführtes „Weltbild" überhaupt nur unter Mitwirkung ganz bestimmter Strukturen zustande. Soweit es nämlich — wie doch in allen ausgeprä-

91) Vgl. hierzu J. Hessen, Das Kausalprinzip, Filser, Augsburg, 1928.

ten Fällen eines „Weltbildes" — den Charakter eines geschlossenen, einheitlichen Systems besitzt, hat es ganz bestimmte Strukturen zur Voraussetzung, insbesondere die S_2-Struktur der Integrationstypologie, die auf rationale, gedankliche „Systeme" hindrängt. Darum wird die Struktur des Trägers eines „Weltbildes" in den meisten Fällen eine solche sein, in der S_2 wenigstens als Komponente vertreten ist. Der Inhalt des Weltbildes kann dabei durch die Dominanz einer anderen Struktur geliefert werden. Der Träger eines solchen Weltbildes wird dann sehr leicht eine Strukturlegierung darstellen, in der S_2 wenigstens als Komponente mitwirkt. Mit diesen Einschränkungen ist die psychologische Analyse der Träger von „Weltbildern" notwendig behaftet. Immerhin setzen sich in der meist vorhandenen Strukturlegierung in ausgesprochenen Fällen die verschiedenen menschlichen Grundtypen deutlich genug durch.

Der Projektions- oder S-Typus

lebt vorwiegend in einer subjektiven, autistischen Welt. Zum Anschluß an die Wirklichkeit wählt er Prinzipien, die sich für die Forschung als günstig erwiesen haben, z. B. das Kausalprinzip. Das gewählte Prinzip wird dann ausnahmslos auf alle Schichten der Wirklichkeit angewandt. Die Lockerheit in der Kohärenz mit der Außenwelt verwehrt ihm die Einfühlung in objektive Vorgänge. Das Kausalverhältnis ist für ihn lediglich ein logisches oder mathematisches, niemals ein dynamisches. Der S_2-Typus neigt zur Konstruktion eines Systems und zwar vor allem aus einem einzigen, möglichst selbstevidenten Prinzip.

Der realistische J_3-Typus

beobachtet die empirische Wirklichkeit. Die rezeptive Komponente ermöglicht ihm Einfühlung in das Geschehen; hinzu kommt eine gewisse Neigung zur Abstraktion und zur Forschung nach Gesetzmäßigkeiten. Dabei spielt das Kausalprinzip eine wichtige Rolle. Das Kausalverhältnis hat hier vorwiegend physikalische Bedeutung. Zu philosophischen Spekulationen neigt der J_3-Typus nicht.

Der rezeptiv-projektive oder J_2-Typus

beschäftigt sich vorwiegend mit einer teleologisch aufgebauten Welt der Werte. In seiner Philosophie überwiegt durchaus die Metaphysik gegenüber der Naturerkenntnis. Das Kausalproblem tritt stark zurück hinter Wertgesichtspunkten.

Der Rezeptions- oder J_1-Typus

lebt in beständiger Wechselwirkung mit der empirischen Wirklichkeit. Zum rein theoretischen Forschen fehlt ihm oft der Abstand von den Dingen. Dagegen besitzt er ausgezeichnete Einfühlungsgabe. Den Kausalzusammenhang erlebt er dynamisch.

Zum Schluß möchte ich Herrn Professor Dr. E. Jaensch herzlich danken für die Anregung zu dieser Arbeit und für das Interesse, das er ihr entgegenbrachte. Ebenfalls möchte ich hier allen Versuchspersonen danken, deren Vertrauen mir die Durchführung der Arbeit ermöglichte.

LITERATUR-VERZEICHNIS

Literatur zum empirischen Teil und zur Typenpsychologie.

K. Guenther, Die Sprache der Natur. R. Voigtländer, Leipzig, 1930.

E. R. Jaensch, Grundformen menschlichen Seins. O. Elsner, Berlin 1929.

— Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis II. Grundriß der Kategorienlehre auf der Grundlage psychologischer Strukturtypologie. Zeitschrift für Psychologie, Bd. 119, 120. Barth, Leipzig 1931.

E. R. Jaensch und F. Althoff: Die Formen der mathematischen Anlage in ihrer Abhängigkeit vom Personaltypus (noch unveröffentlicht).

O. Oeser, Tachistoskopische Leseversuche als Beitrag zur strukturpsychologischen Typenlehre. Zeitschrift für Psychologie Bd. 112.

F. Schleiermacher, Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. Sämtliche Werke, III. Abt. 2. Band. Reimer, Berlin 1838.

R. Sommer, Die Kausalitätsvorstellung und ihre Störungen. Bericht über den 5. Kongreß für experimentelle Psychologie in Berlin. Barth, Leipzig 1912.

C. Vitelleschi, Ethik als Tat. Diederichs, Jena 1930.

H. Weber, Experimentell-strukturpsychologische Untersuchung über das Denken und die Denktypen. Zeitschrift für Psychologie, Bd. 116.

Spezielle Literatur zu Kapitel C.

J. Hessen, Das Kausalprinzip. Filser, Augsburg 1928.

E. Koenig, Die Entwicklung des Kausalproblems I. O. Wigand, Leipzig 1888.

E. Wentscher, Geschichte des Kausalproblems. Meiner, Leipzig 1921.

E. R. Jaensch, Wirklichkeit und Wert in der Philosophpie und Kultur der Neuzeit. O. Elsner. Berlin 1929.

I. Descartes, René

Oeuvres, publiées par Charles Adam & Paul Tannery.

Tome IV: Correspondance, Paris 1901.

Tome VI: Discours de la Méthode & Essais, Paris 1902.

Tome XII: Descartes, Sa Vie et ses Oeuvres, par Ch. Adam, Paris 1910.

Abhandlung über die Methode, Übersetzung von A. Buchenau, Phil. Bibl. Bd. 26.

Regeln zur Leitung des Geistes, Übersetzung von A. Buchenau, Phil. Bibl. Bd. 26a.

Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht, Übers. von A. Buchenau, Bd. 26a.

Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, Übers. von A. Buchenau, Phil. Bibl. Bd. 27.

Die Prinzipien der Philosophie, Übers. von A. Buchenau, 3. Aufl. Phil. Bibl. Bd. 28.

Über die Leidenschaften der Seele, Übers. von A. Buchenau, Phil. Bibl. Bd. 29.

— Bd. 26—29 in der Phil. Bibl. bei F. Meiner, Leipzig 1905—1915.

Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens, ed. by L. Roth. Oxford 1926.

E. Gilson, Discours de la méthode, Paris 1925.

A. Hoffmann, Descartes. Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. XVIII. Stuttgart 1923.
F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Baedeker, Iserlon 1873.
E. Wechssler, Esprit und Geist, Bielefeld und Leipzig, 1927.

II. Hobbes, Thomas

Grundzüge der Philosophie, Teil 1: Lehre vom Körper, Übers. v. M. Frischeisen-Köhler, Phil. Bibl. Bd. 157, Leipzig, 1915.
Grundzüge der Philosophie, Teil 2 und 3: Lehre vom Menschen und vom Bürger, deutsch herausgeg. v. M. Frischeisen-Köhler, Phil. Bibl. Bd. 158, Leipzig 1918.
Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis Philosophi Vita. Carolopoli 1681.
W. Dilthey, Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus etc., Archiv für Philosophie, Bd. XIII, 1900.
M. Köhler, Die Naturphilosophie des Thomas Hobbes in ihrer Abhängigkeit von Bacon. Arch. für Geschichte der Philosophie, Bd. XV. Neue Folge: VIII. Bd., S. 370—399, Reimer, Berlin 1902.
Th. Litt, Ethik der Neuzeit. Handbuch der Philosophie, 3. Abt. 1931.
L. Stephen, Hobbes. (English Men of Letters.) London 1904.
F. Tönnies, Thomas Hobbes. Der Mann und der Denker. Frommanns Klassiker d. Phil. Bd. II, 2. erweiterte Auflage, Stuttgart.
Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie. (Hobbes bearb. von M. Frischeisen-Köhler) Bd. III, 12. Aufl. 1924.

III. Fichte, Johann Gottlieb

Werke, herausgeg. von J. H. Fichte, Berlin 1845.
Band I: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794; S. 85—328.
— Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797; S. 419—449.
— Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797; S. 453—518.
Band II: Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801, S. 3—163.
— Die Bestimmung des Menschen 1800; S. 167—319.
— Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie; S. 323—420.
— Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, 1810; S. 695 bis 709.
Bd. IV: Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, 1798; S. 1—365.
Bd. V: Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798; S. 177—198.
— Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, 1806; S. 399—580.
Bd. VI: Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, 1793; S. 39—288.
— Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794; S. 291 bis 346.
— Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, 1805; S. 349—447.
Bd. VII: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1804; S. 3—256.
Bd. X: Die Wissenschaftslehre; vorgetr. im Jahre 1804. S. 88—314.
Bd. XI: Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, gehalten zu Berlin im Jahre 1811; S. 147—208.
Fichtes Briefe, ausgewählt und herausgeg. von E. Bergmann, Insel-Verlag Leipzig 1919.
J. H. Fichte: Fichtes Leben, 2 Bände, Berlin 1862.
F. Medicus, J. G. Fichte, Dreizehn Vorlesungen, gehalten an der Universität Halle. Reuther & Reichard, Berlin 1905.

M. Riess, J. Gottlieb Fichte. Ein Evangelium der Freiheit (Einleitung). Diederichs, Jena 1914.
H. Schulz, Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen. H. Haessel, Leipzig 1923.
H. Steffens, Lebenserinnerungen aus dem Kreis der Romantik. In Auswahl herausgeg. von F. Gundelfinger, Diederichs, Jena 1908.
M. Wundt, Johann Gottlieb Fichte. Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. XXVIII, Stuttgart 1927.

IV. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst.

Sämtliche Werke, Reimer, Berlin 1836—64.
III. Abt., Bd. 2. Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens. S. 207 bis 245.
— Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. S. 397 bis 417.
III. Abt. Bd. 6. Psychologie.
Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Gesamtausgabe I. Abt. Bd. 1). Neu herausgeg. v. O. Braun, Phil. Bibl. Bd. 139 b, Leipzig 1920.
Monologen (Gesamtausgabe III. Abt., Bd. 1), herausgeg. von M. Rade. Deutsche Bibliothek, Berlin.
Grundriß der philosophischen Ethik, herausgegeben 1841 von Aug. Twesten, neuer Abdruck, besorgt von F. M. Schiele, Phil. Bibl. Bd. 85, Leipzig 1911.
W. Dilthey, Leben Schleiermachers (1. Band) mit „Denkmalen, Berlin 1870.
— Leben Schleiermachers (1. Band) 2. Aufl. herausgeg. v. H. Mulert, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, de Gruyter & Comp, Berlin und Leipzig 1922.
— Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, Bd. I—IV, (herausgeg. von Jonas und Dilthey). Reimer, Berlin 1860 ff.
F. Gundolf, Schleiermachers Romantik. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 2. Bd. 1924, S. 418—509. Niemeyer, Halle 1924.
H. Meisner, Friedrich Schleiermachers Briefwechsel mit seiner Braut. 2. Aufl. Klotz, Gotha 1920.
— Schleiermacher als Mensch. Sein Werden. Familien- und Freundesbriefe. Perthes, Gotha 1922.
H. Mulert, Friedrich Schleiermacher. Harmonie (Einleitung). Diederichs, Jena und Leipzig 1906.
Ch. Sigwart, Kleine Schriften, erste Reihe, S. 221—255. Mohr, Freiburg i. B. und Tübingen 1881.
H. Steffens, Lebenserinnerungen aus dem Kreis der Romantik. In Auswahl herausgeg. von F. Gundelfinger. Diederichs, Jena 1908.

LEBENSLAUF

Am 24. Februar 1907 wurde ich, Margarete Liebig, als Tochter des damaligen Stadtsekretärs Reinhold Liebig und seiner Gattin Selma geb. Halverscheid zu Hagen (Westf.) geboren. Ich besitze deutsche Staatsangehörigkeit, bin arischer Abstammung und evangelischen Bekenntnisses. Nach vierjährigem Besuch der evangelischen Volksschule zu Hagen-Eppenhausen trat ich Ostern 1917 in das Städtische Lyzeum und Oberlyzeum zu Hagen ein und bestand Ostern 1927 die Reifeprüfung. Um die Voraussetzungen für eine Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage zu gewinnen, studierte ich Biologie und Philosophie, Mathematik und Physik und zwar von Ostern 1927 bis Ostern 1928 in Marburg (Lahn), von Ostern 1928 bis Herbst 1928 in Freiburg (Breisgau), von Herbst 1928 bis Ostern 1929 in Marburg (Lahn), von Ostern 1929 bis Herbst 1929 in Münster (Westf.), von Herbst 1929 ab in Marburg (Lahn). Ostern 1932 beendete ich mein Studium mit der wissenschaftlichen Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen und trat anschließend in den praktischen Vorbereitungsdienst. Nach zweijähriger Referendarausbildung am Städtischen Oberlyzeum zu Hagen und im Pädagogischen Bezirksseminar zu Bochum legte ich Ostern 1934 die Assessorprüfung ab. Im Anschluß daran ging ich in den Freiwilligen Frauenarbeitsdienst nach Pommern und arbeitete dort als Dienstwillige und Führerin insgesamt 17 Monate. Seit Herbst 1935 bin als Studienassessorin am Lyzeum der Diakonissen in Hilden (Rheinland) tätig. Das Rigorosum bestand ich am 25. Mai 1932.

Meine akademischen Lehrer waren

in Marburg:

die Professoren Alverdes, v. Auwers, Claussen, Fascher, Flößner, Grüneisen, Hamann, Hensel, Jaeck, Jaensch, Kretschmer, Korschelt, Mahnke, Neumann, Schlieper, F. A. Schulze, Wedekind.

in Münster:

die Professoren Benecke, Hannig, Heiderich, Mecking, v. Ubisch, Wackernagel.

in Freiburg:

die Professoren Guenther, Loewy, Mie, Oltmanns, Rautmann, Schneiderhöhn, Staudinger.